ماہنامہ

اشراق

لاہور

اگست ۲۰۱۱

زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

''قرآن کا یہ اعلان، اگر غور کیجیے تو ایک حیرت انگیز اعلان ہے۔ عام مذہبی تصورات اور صوفیانہ مذاہب کی تعلیمات کے برخلاف قرآن دینی زندگی کا ایک بالکل ہی دوسرا تصور پیش کرتا ہے۔ تقرب الٰہی اور وصول الی اللہ کے لیے دنیا کی زینتوں سے دست برداری کی تلقین کے بجائے وہ ایمان والوں کو ترغیب دیتا ہے کہ اسراف و تبذیر سے بچ کر اور حدود الٰہی کے اندر رہ کر زینت کی سب چیزیں وہ بغیر کسی تردد کے استعمال کریں اور خدا کی ان نعمتوں پر اُس کا شکر بجا لائیں۔''

——— قرآنیات

دارالاشراق

المورد

جاوید احمد غامدی

اسلامی حکومت

انسان کی فطرت میں ہے کہ وہ حکومت قائم کر کے زندگی بسر کرتا ہے۔ اِس کا پہلا ظہور اُس وقت ہوا، جب لوگوں نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنے قبیلوں کے لیے سرداروں کا انتخاب کریں گے۔ پھر یہی سردار جب دوسرے قبیلوں پر حملہ کر کے اپنی سرداری اُن پر بھی مسلط کر دینے میں کامیاب ہو گئے تو مفتوحہ علاقوں کے مالک بن بیٹھے اور بتدریج اِس نے خاندانی بادشاہی کی صورت اختیار کر لی۔ بعد کے زمانوں میں اِنھی بادشاہوں نے بڑے بڑے فاتحین کی حیثیت سے سلطنت ہاے عام کی بنیاد ڈالی اور وہ حکومتیں وجود میں آئیں جنھیں ہم ساسانی سلطنت، رومی سلطنت اور اِس طرح کی بعض دوسری سلطنتوں کے نام سے جانتے ہیں۔ یہ سلطنتیں تو اب ختم ہو چکی ہیں، مگر بادشاہتیں کئی جگہ باقی ہیں اور زیادہ تر آئینی بادشاہتوں میں تبدیل ہو گئی ہیں۔ چند ملکوں کو چھوڑ کر ہر جگہ یہی صورت حال ہے۔ اِن مستثنیات میں ایک سعودی عرب کی بادشاہت ہے۔ یہ ابھی تک اپنے اصل جاہ وجلال کے ساتھ قائم ہے۔ اِس طرح کی بادشاہت میں قانون کیا ہو گا؟ اِس کا فیصلہ بادشاہ اور اُس کے اعیان واکابر کرتے ہیں۔ سعودی حکومت محمد بن عبد الوہاب کی اصلاحی تحریک کے نتیجے میں قائم ہوئی تھی۔ چنانچہ اپنی تاسیس کے پہلے دن ہی سے اُس نے فیصلہ کر رکھا ہے کہ اُس کا ملکی قانون اسلامی شریعت ہے۔ سنی علما کی بڑی اکثریت بادشاہت کو خلاف شریعت نہیں سمجھتی اور شریعت کی جو تعبیر سعودی حکومت نے اختیار کر رکھی ہے، اُس سے فی الجملہ متفق بھی ہے۔ اِس لیے اُن کے خیال میں یہ ایک اسلامی حکومت ہے اور اِسی حیثیت سے وہ اِس کے ساتھ وفاداری کا اظہار کرتے ہیں۔

دور حاضر میں اسلام کا جو انقلابی فکر پیدا ہوا، اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ صرف صالحین کی منظّم اقلیت ہے جو لوگوں پر حکومت کا حق رکھتی ہے۔ خدا سے پھرے ہوئے لوگ اگر حکومت کر رہے ہیں تو درحقیقت غاصب ہیں۔ صالحین کی ذمہ داری ہے کہ وہ اُن سے اپنا یہ حق واپس لینے کی جدوجہد کریں۔ شیعہ تعبیر میں یہی چیز معصومین کی حکومت اور

ولایت فقیہ جیسے تصورات کی صورت میں پہلے سے موجود تھی۔ چنانچہ سنی اور شیعہ علمانے بھی جگہ جگہ اپنی جماعتیں اِسی مقصد سے قائم کر رکھی ہیں اور نئے تعلیم یافتہ لوگ بھی کئی ملکوں میں صالحین کی یہ منظّم اقلیت پیدا کر کے اپنی تعبیر کے مطابق اسلامی حکومت قائم کرنے کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ اِن میں سے بعض جگہ یہ جدوجہد کامیابی سے ہم کنار بھی ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر ایران میں جہاں امام خمینی کی قیادت میں علما اپنی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں اور گذشتہ ربع صدی سے پوری طاقت کے ساتھ حکومت کر رہے ہیں۔ اِسی طرح افغانستان میں جہاں حکومت پاکستان کی مدد اور تعاون سے اِنھی علما کے شاگردوں نے اپنی حکومت قائم کر لی تھی جو بدقسمتی سے ۹ ستمبر کے حادثے کی نذر ہو گئی اور اب اپنے احیا کے لیے نیٹو ممالک کی فوجوں کے ساتھ برسرِ جنگ ہے۔

اِس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کیا چاہتا ہے؟ قرآن و حدیث کا دقت نظر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کا اصل مخاطب فرد ہے۔ وہ اُس کے دل و دماغ پر اپنی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اُسی کو پابند کرتا ہے کہ اپنے پورے وجود پر خدا کی حاکمیت تسلیم کرے۔ اُس کا خدا جس طرح انسانوں کا رب اور انسانوں کا معبود ہے، اُسی طرح انسانوں کا بادشاہ بھی ہے، اِس لیے ضروری ہے کہ عبادت کے ساتھ اُس کی اطاعت بھی کی جائے اور جس معاملے میں کوئی قانون یا ضابطہ اُس نے مقرر کر دیا ہے، اُس کے سامنے انسان ہمیشہ سرِ تسلیم خم رکھے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ وہ معاشرے کو بھی مخاطب کرتا ہے، لیکن اُس وقت جب معاشرے کے افراد اپنے وجود پر یہ حکومت تسلیم کر لیتے ہیں۔ اُس وقت کسی جدوجہد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اُن کے معاشرتی، سماجی، تہذیبی اور سیاسی رویوں میں آپ سے آپ اسلام کا ظہور ہو جاتا ہے۔ لہٰذا خدا کی شریعت میں کوئی حکم اگر معاشرے سے متعلق ہے تو بغیر کسی تردد کے وہ اُس کے نفاذ کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔

اسلامی حکومت یہی ہے۔ یہ اِس طریقے سے قائم ہوتی ہے تو خدا کی رحمت زمین پر سایہ کرتی ہے۔ لیکن نہ قائم ہو، تب بھی کوئی پریشانی نہیں ہونی چاہیے، اِس لیے کہ اسلام کا ہدف یہ حکومت نہیں، بلکہ تزکیۂ نفوس ہے۔ اُس کی دعوت خدا کی اُس بادشاہی کے لیے ہے جو قیامت کے دن اِسی تزکیے کے نتیجے میں حاصل ہو گی۔ وہ لوگوں کو جہنم سے بچنے اور خدا کی اِس ابدی بادشاہی میں داخل ہونے کی دعوت دینے کے لیے آیا ہے، دنیا میں اپنے ماننے والوں کی حکومت قائم کرنے کے لیے نہیں آیا۔ تاہم جو لوگ اِس 'اخرى تحبو نها'* کے لیے بے تاب ہیں، پچھلی ڈیڑھ صدی کے تجربات اُنھوں نے بھی دیکھ لیے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ حقیقت اب اُنھیں بھی تسلیم کر لینی چاہیے کہ اسلامی

---

* الصّف ۶۱: ۱۳۔ ''وہ دوسری چیز جسے تم پسند کرتے ہو۔''

حکومت نہ شاہی فرمان سے قائم ہوتی ہے، نہ علما کی آمریت سے اور نہ خدائی فوج داروں کی کسی جماعت کے لوگوں پر مسلط ہو جانے سے۔ یہ ہدف نہیں، بلکہ نتیجہ ہے جو اسلام اور اسلامی شریعت پر لوگوں کے شرح صدر سے نکلتا ہے اور اِسی طرح نکلنا چاہیے۔ یہ اِس طرح نکلے گا تو وہ حکومت قائم ہو گی جسے لفظ کے ہر مفہوم میں اسلامی حکومت کہا جا سکے۔ اِس حکومت کا قیام مقصود ہے تو سیاست بازی میں اپنا وقت ضائع کرنے اور جہاد و قتال کے نام پر خود مرنے اور بے گناہوں کو مارنے کے بجاے پوری قوت دو چیزوں پر صرف کر دی جائے:

ایک یہ کہ وعظ و تذکیر سے، علم و استدلال سے، تعلیم و تربیت سے یہ حکومت لوگوں کے دل و دماغ پر قائم کرنے کی کوشش کی جائے، یہاں تک کہ اُن کے ارباب حل و عقد کو بھی اسلام اور اسلامی شریعت کے بارے میں وہی شرح صدر حاصل ہو جائے جو اسلام کی دعوت لے کر اٹھنے والوں کو حاصل ہے۔

دوسرے یہ کہ ہر جگہ جمہوریت اور جمہوری اقدار کو فروغ دیا جائے تاکہ لوگ سیاست و معیشت میں اسلام کے تقاضے پورے کرنے کے لیے تیار ہو جائیں تو کوئی استبداد اُن کی راہ میں حائل نہ ہو سکے۔ استبدادی قوتوں کے خلاف جدوجہد درحقیقت فتنے کے خلاف جدوجہد ہے اور فتنہ قرآن کے مطابق قتل سے بڑا جرم ہے جس کے مرتکبین، خواہ وہ بادشاہ ہوں یا آمر اِسی کے مستحق ہیں کہ دنیا کے اسٹیج سے ہمیشہ کے لیے رخصت کر دیے جائیں۔

''حکمران کا بگاڑ ہمیشہ عوام کے بگاڑ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ جیسے تم ہو گے ویسے ہی تمھارے حکمران ہوں گے۔ ایسی حالت میں صحیح طریقہ یہ ہے کہ جب حکمران میں بگاڑ نظر آئے تو عوام کی سطح پر اصلاح کا کام شروع کر دیا جائے۔ درخت کے اندر اگر سوکھنے کے آثار ظاہر ہوں تو اس کی جڑ میں پانی دیا جائے گا نہ کہ پتیوں میں۔ سیاست میں بگاڑ کو دیکھ کر سیاسی نظام سے لڑنے لگنا صرف ایک عاجلانہ ردعمل ہے، قوت کے ضیاع کے سوا اس کا کوئی حقیقی فائدہ نہیں۔ اس لیے اسلام میں ایسی کارروائیوں سے منع کیا گیا ہے۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ بگاڑ کی جڑ کو سمجھا جائے اور جڑ سے اصلاح کی کوشش کی جائے۔ اور جڑ والی اصلاح کا آغاز عوامی اصلاح سے ہوتا ہے نہ کہ حکومتی ٹکراؤ سے۔''

(مولانا وحید الدین خان، تصویر ملت ۱۶۶)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ الاعراف

(۳)

(گذشتہ سے پیوستہ)

یٰبَنِیۡۤ اٰدَمَ قَدۡ اَنۡزَلۡنَا عَلَیۡکُمۡ لِبَاسًا یُّوَارِیۡ سَوۡاٰتِکُمۡ وَرِیۡشًا وَلِبَاسُ التَّقۡوٰی

آدم کے بیٹو،[۳۱۹] ہم نے تم پر لباس نازل کیا[۳۲۰] جو تمھاری شرم گاہوں کو ڈھانکنے والا بھی ہے اور (تمھارے

۳۱۹ خطاب اگرچہ قریش سے ہے، لیکن اُس کے لیے یہ اسلوب، اگر غور کیجیے تو نہایت بلیغ ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''... باپ کی زندگی کے حوادث و تجربات اولاد کے لیے سب سے زیادہ سبق آموز ہوتے ہیں۔ اُس کی سرگذشت کسی دوسرے کی کہانی نہیں، بلکہ اپنی ہی حکایت ہوتی ہے۔ باپ کے دوستوں سے دوستی، اُس کے دشمنوں سے دشمنی باوفا اولاد خاندان کی ناقابل فراموش روایت کی طرح محفوظ رکھتی ہے۔ اخلاف اُس کو یاد رکھتے ہیں اور اپنے بعد والوں کی طرف اُس کو منتقل کرتے اور برابر منتقل کرتے رہنے کی وصیت کرتے ہیں۔ اہل عرب میں تو یہ روایت اتنی محبوب رہی ہے کہ اُس میں حق و باطل کا امتیاز بھی باقی نہیں رہا تھا۔ باپ دادا کا دشمن بہرحال پشت ہا پشت دشمن ہی سمجھا جاتا، اگرچہ اُس کی دشمنی برحق ہی کیوں نہ رہی ہو۔ پھر کس قدر رحیف کی بات ہے کہ آدم کی اولاد اپنے باپ کے ساتھ شیطان اور اُس کی ذریت کی اِس دشمنی کو بھول جائے جو سراسر کینہ اور حسد پر مبنی تھی، جو مخفی نہیں، بلکہ بالکل علانیہ تھی اور جو صرف مخصوص آدم و حوا کے ساتھ ہی نہیں، بلکہ قیامت تک کے لیے اُن کی تمام ذریت کے ساتھ تھی۔ پھر معاملہ صرف بھول جانے ہی پر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ اولاد کی ناخلفی، ناہنجاری اور نابکاری اِس قدر بڑھی ہوئی ہے

ذٰلِكَ خَيۡرٌ ذٰلِكَ مِنۡ اٰيٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُوۡنَ ﴿۲۶﴾ يٰبَنِيۡٓ اٰدَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ

لیے) زینت بھی،[۳۲۱] اور تقویٰ کا لباس، وہ اِس سے بڑھ کر ہے۔[۳۲۲] وہ اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی

کہ کتنے ہیں جو اُس دشمن اور اُس کے ساتھیوں ہی کو اپنا دوست، خیر خواہ اور معتمد بنائے بیٹھے ہیں اور اُس کے کہے پر ٹھیک ٹھیک اپنے لیے اُنھی تباہیوں کے گڑھے کھود رہے ہیں جن میں اُس نے آدم کو گرانا چاہا تھا اور وہ اُس میں گر چکے تھے، اگر اللہ کی رحمت نے اُن کو بچایا نہ ہوتا ــــــ قرآن کی بلاغت بیان کے قربان جایئے کہ صرف 'يٰبَنِيۡٓ اٰدَمَ' کے خطاب کے دو لفظوں کے اندر اُس نے یہ سارے مضمرات محفوظ کر دیے ہیں۔ آدم علیہ السلام کا جو غیور و باوفا بیٹا اِس خطاب کے ساتھ قرآن کی اِن یاددہانیوں کو سنتا ہے، اُس کی رگ رگ شیطان کے خلاف جوش حمیت و غیرت سے پھڑک اٹھتی ہے۔ صرف بے غیرت اور ناخلف ہی ہیں جو اِس خطاب کے بعد بھی ٹس سے مس نہیں ہوتے۔''

(تدبر قرآن ۳/۲۴۵)

۳۲۰؎ زمین کی ہر چیز خدا کے حکم سے پیدا ہوئی ہے، اِس لیے درحقیقت اُس کی طرف سے نازل کی گئی ہے۔ چنانچہ لوہے کے بارے میں بھی فرمایا ہے کہ 'اَنۡزَلۡنَا الۡحَدِيۡدَ'*۔

۳۲۱؎ پہلی چیز ضرورت ہے اور دوسری اتمام نعمت۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے جو چیزیں بھی بنائی ہیں، اُن میں بالعموم یہ دونوں پہلو ملحوظ ہیں۔ چنانچہ لباس ستر پوش بھی ہوتا ہے، سردی اور گرمی سے ہماری حفاظت بھی کرتا ہے اور ہمارے لیے ذریعۂ تزیین بھی ہے۔ ہم اِس سے اپنی شخصیت، اپنے حسن و وقار اور اپنی شان میں اضافہ کرتے ہیں۔

۳۲۲؎ مطلب یہ ہے کہ خدا نے جس طرح انسان کے لیے وہ چیزیں پیدا کی ہیں جن سے اُس کا ظاہری لباس تیار ہوتا ہے، اُسی طرح وہ چیزیں بھی اُس کے نفس میں الہام کر دی ہیں جن سے اُس کا باطنی لباس تیار ہوتا ہے۔ یہ تقویٰ کا لباس ہے جو انسان کو پہنا کر دنیا میں بھیجا جاتا ہے۔ خدا نے اِس کے لیے اپنی خشیت، احساس عبدیت اور شرم و حیا کا جذبہ انسان کی فطرت میں ودیعت فرمایا ہے۔ یہ اِنھی اجزا سے بنتا ہے اور ظاہری لباس سے کہیں بڑھ کر ہے، بلکہ ظاہری لباس بھی اِسی باطن کی تحریک سے پیدا ہوتا ہے تو انسانوں کو انسانیت کا حسن عطا کرتا ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''...جس کے قامت پر اللہ اپنی عنایت کی یہ ردا ڈال دیتا ہے، دیکھنے کے قابل وقار و جمال اُسی کا ہوتا ہے، یہ

*الحدید ۵۷: ۲۵۔

الشَّیۡطٰنُ کَمَآ اَخۡرَجَ اَبَوَیۡکُمۡ مِّنَ الۡجَنَّۃِ یَنۡزِعُ عَنۡھُمَا لِبَاسَھُمَا لِیُرِیَھُمَا سَوۡاٰتِھِمَا
اِنَّہٗ یَرٰکُمۡ ھُوَ وَقَبِیۡلُہٗ مِنۡ حَیۡثُ لَا تَرَوۡنَھُمۡ اِنَّا جَعَلۡنَا الشَّیٰطِیۡنَ اَوۡلِیَآءَ لِلَّذِیۡنَ لَا

ہے تاکہ لوگ یاددہانی حاصل کریں۔[۳۲۳] آدم کے بیٹو، ایسا نہ ہو کہ شیطان تمھیں اُسی طرح فتنے میں مبتلا کر دے، جس طرح اُس نے تمھارے ماں باپ کو اُس باغ سے نکلوا دیا، (جس میں خدا نے اُنھیں ٹھیرایا تھا)، اُن کا یہی لباس اتروا کر کہ اُن کی شرم گاہیں اُن پر کھول دے۔[۳۲۴] (یاد رکھو)، وہ اور اُس کے ساتھی تم

انسانوں کے لباس میں مقدس فرشتہ ہوتا ہے۔ جو بھی اُس کو دیکھتا ہے، بے تحاشا 'مَا ھٰذَا بَشَرًا، اِنْ ھٰذَآ اِلَّا مَلَکٌ کَرِیۡمٌ' پکار اٹھتا ہے۔'' (تدبر قرآن ۳/۲۴۵)

۳۲۳؎ یعنی اِس بات کی یاددہانی حاصل کریں کہ انسان کے ظاہری لباس کو بھی اِسی کے مطابق ہونا چاہیے۔ خدا کی آیتیں آفاق میں بھی ہیں اور انفس میں بھی۔ یہ انسان کا کام ہے کہ وہ اُن سے رہنمائی حاصل کرے۔ قرآن کی آیتیں اُس کو جگہ جگہ اِنھی آیتوں کی طرف متوجہ کرتی ہیں۔

۳۲۴؎ پیچھے جس لباس تقویٰ کا ذکر ہے، یہ اُسی کی طرف اشارہ ہے۔ شیطان چاہتا تھا کہ آدم و حوا کی شرم گاہوں کا وہ پہلو اُن پر کھول دے جو اُن سے چھپایا گیا تھا۔ اُس نے اپنا یہ مقصد اُن کا یہی لباس اتروا کر حاصل کیا۔ چنانچہ تنبیہ فرمائی ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر رکھو، وہ یہ کام آج بھی اِسی طریقے سے کرتا ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''...وہ اپنی وسوسہ اندازیوں سے پہلے لوگوں کو اُس لباس تقویٰ وخشیت سے محروم کرتا ہے جو اللہ نے بنی آدم کے لیے اِس ظاہری لباس کے ساتھ ایک تشریف باطنی کی حیثیت سے اتارا ہے اور جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔ جب یہ باطنی جامہ اتر جاتا ہے تو وہ حیا ختم ہو جاتی ہے جو اِس ظاہری لباس کی اصل محرک ہے۔ پھر یہ ظاہری لباس ایک بوجھ معلوم ہونے لگتا ہے۔ بے حیائی صنفی اعضا میں، جن کا چھپانا تقاضائے فطرت ہے، عریاں ہونے کے لیے تڑپ پیدا کرتی ہے، پھر فیشن اُس کو سہارا دیتا ہے اور وہ لباس کی تراش خراش میں نت نئی اختراعات سے ایسے ایسے اسلوب پیدا کرتا ہے کہ آدم کے بیٹے اور حوا کی بیٹیاں کپڑے پہن کر بھی لباس کے بنیادی مقصد، یعنی ستر پوشی کے اعتبار سے گویا ننگے ہی رہتے ہیں۔ پھر لباس میں صرف زینت اور آرایش کا پہلو باقی رہ جاتا ہے اور اُس میں بھی اصل مدعا یہ ہوتا ہے کہ بے حیائی زیادہ سے زیادہ دل کش زاویے سے نمایاں ہوں۔ پھر آہستہ آہستہ عقل اِس طرح ماؤف ہو جاتی ہے کہ عریانی تہذیب کا نام پاتی ہے اور ساتر لباس وحشت و دقیانوسیت کا۔ پھر پڑھے لکھے شیاطین اٹھتے ہیں اور تاریخ کی روشنی میں یہ فلسفہ پیدا کرتے ہیں کہ انسان کی اصل فطرت تو عریانی ہی ہے۔ لباس تو اُس نے رسوم و

یُؤۡمِنُوۡنَ ﴿۲۷﴾

کو وہاں سے دیکھتے ہیں، جہاں سے تم اُنھیں نہیں دیکھ سکتے۔[۳۲۵] اِن شیطانوں کو ہم نے اُن لوگوں کا رفیق بنا دیا ہے جو ایمان نہیں رکھتے۔[۳۲۶] ۲۶-۲۷

رواج کی پابندیوں کے تحت اختیار کیا ہے۔ یہ مرحلہ ہے جب دیدوں کا پانی مر جاتا ہے اور پورا تمدن شہوانیت کے زہر سے مسموم ہو جاتا ہے۔'' (تدبرقرآن ۳/۲۴۶)

۳۲۵؎ مطلب یہ ہے کہ اُن راستوں سے حملہ آور ہوتے ہیں، جہاں سے تم سوچ نہیں سکتے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''... یہ شیطان اور اُس کے جتھے کی چالاکی، کیادی اور فتنہ سامانی کی طرف اشارہ ہے کہ اُن کے حملے کے راستے اور اُن کے ظہور کے بھیس اتنے بے شمار ہیں کہ تم اُن سارے راستوں پر نہ پہرا بٹھا سکتے، نہ ہر بھیس میں اُن کو پہچان ہی سکتے۔ اُس کے لشکر میں جن بھی ہیں اور انسان بھی۔ وہ وہاں سے گھات لگائیں گے، جہاں سے تم دیکھ نہیں سکو گے اور تمھارے لیے وہ بہروپ بھریں گے کہ تم پہچان نہ سکو گے۔ تم اُنھیں دوست، ناصح، خیر سگال، مرشد، لیڈر اور نہ جانے کیا کیا سمجھو گے اور وہ تمھارے دین و ایمان کی جڑیں کاٹ کر رکھ دیں گے۔ تم گمان کرو گے کہ وہ تمھارے لیے تہذیب و ترقی کی راہیں کھول رہے ہیں، لیکن وہ تم کو وہاں لے جا کر ماریں گے، جہاں پانی بھی نہ پاؤ گے۔ اُن کو تمھارے باطن کی ساری کمزور رگیں معلوم ہوں گی اور وہ اپنی اندرونی وسوسہ اندازیوں سے بھی تم کو شکار کرنے کی کوشش کریں گے اور اپنی ظاہری عشوہ گریوں سے بھی تم پر اپنے جال پھینکیں گے ـــــ مطلب یہ ہے کہ اِس دشمن کو معمولی دشمن نہ سمجھنا، ہر وقت اِس سے چوکنے رہنا۔'' (تدبرقرآن ۳/۲۴۷)

۳۲۶؎ یعنی شیطان کے یہ داؤں اُنھی پر چلتے ہیں جو خدا اور اُس کی ہدایت پر ایمان سے محروم ہوتے ہیں۔ یہ وہی بات ہے جو سورۂ زخرف (۴۳) کی آیت ۳۶ میں اِس طرح بیان ہوئی ہے کہ جو رحمٰن کی یاد سے بے پروا ہو جاتے ہیں، اُن پر ہم ایک شیطان مسلط کر دیتے ہیں، پھر وہی اُن کا رفیق بن جاتا ہے۔ اِس سے آپ سے آپ واضح ہوا کہ خدا کے جو بندے ایمان و ہدایت پر مضبوطی سے جمے رہتے ہیں، اُن پر شیطان کا کوئی داؤں نہیں چلتا۔ اُن کا پروردگار اُنھیں اُس سے اور اُس کے ساتھیوں کے حملوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ چنانچہ دوسری جگہ فرمایا ہے: 'اِنَّهٗ لَيۡسَ لَهٗ سُلۡطٰنٌ عَلَى الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا وَعَلٰى رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُوۡنَ'*۔

*النحل ۱۶: ۹۹۔

وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً قَالُوْا وَجَدْنَا عَلَیْهَآ اٰبَآءَ نَا وَاللّٰهُ اَمَرَنَا بِهَا قُلْ اِنَّ اللّٰهَ
لَا یَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ اَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿۲۸﴾ قُلْ اَمَرَ رَبِّیْ بِالْقِسْطِ
وَاَقِیْمُوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّادْعُوْهُ مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ كَمَا بَدَاَكُمْ

(تمھاری قوم کے لوگوں کے ساتھ بھی یہی ہوا ہے، اے پیغمبر۔ چنانچہ) یہ جب کسی بے حیائی[327] کا ارتکاب کرتے ہیں تو کہتے ہیں: ہم نے اپنے باپ دادا کو اِسی طریقے پر پایا ہے اور خدا نے ہمیں اِسی کا حکم دیا ہے۔ (اِن سے) کہو، اللہ کبھی بے حیائی کا حکم نہیں دیتا[328]۔ کیا تم اللہ پر افترا کر کے ایسی باتیں کہتے ہو جنھیں تم نہیں جانتے؟ (اِن سے) کہو، میرے پروردگار نے (ہر معاملے میں) راستی[329] کا حکم دیا ہے۔ (اُس نے فرمایا ہے کہ) ہر مسجد کے پاس اپنا رخ اُسی کی طرف کرو[330] اور اطاعت کو اُس کے لیے

۳۲۷؎ اصل میں لفظ 'فَاحِشَة' استعمال ہوا ہے۔ آگے کی آیات سے واضح ہو جاتا ہے کہ اِس سے بے حیائی کے اُن کاموں کی طرف اشارہ کیا ہے جو مذہب کے نام پر کیے جاتے تھے۔ اِس طرح کی چیزیں مشرکین کے معبدوں اور صوفیانہ مذاہب کی درگاہوں اور عبادت گاہوں میں عام رہی ہیں۔ یہ پروہتوں، پجاریوں اور مجاوروں کی شیطنت سے وجود میں آتی تھیں۔ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب جاہلی میں بھی اِسی نوعیت کی ایک بدعت بیت اللہ کے برہنہ طواف کی رائج تھی۔ لوگ اِسے مذہبی فعل سمجھ کر کرتے تھے اور اُن کا خیال تھا کہ اُنھیں خدا نے اِس کا حکم دیا ہے۔ قریش بیت اللہ کے پروہت تھے اور اُنھوں نے فتویٰ دے رکھا تھا کہ اُن سے باہر کے عرب اپنے کپڑوں میں کعبے کا طواف نہیں کر سکتے۔ اُن کے لیے ضروری ہے کہ یا قریش میں سے کسی سے اِس کام کے لیے کپڑے مستعار لیں یا ننگے طواف کریں۔ گویا دوسروں کے کپڑے ایسی آلایش ہیں جن کے ساتھ یہ غیر معمولی عبادت نہیں ہو سکتی۔

۳۲۸؎ اِس لیے کہ جس چیز کو کوئی سلیم الفطرت انسان گوارا نہیں کر سکتا، اُسے خداوند قدوس کس طرح گوارا کر سکتا ہے، کجا یہ کہ وہ اُس کا حکم دے۔ اُس کے تمام احکام اُس کی صفات اور انسان کی فطرت کے تقاضوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ وہ کسی بے ہودگی کا حکم نہیں دے سکتا۔

۳۲۹؎ اصل میں لفظ 'قِسْط' آیا ہے، یعنی ٹھیک انصاف کی بات۔ یہ ظاہر ہے کہ وہی بات ہو سکتی ہے جو خدا کی صفات اور انسان کی فطرت کے تقاضوں کے مطابق ہو، جس میں کوئی افراط و تفریط نہ ہو اور جو اُن مقاصد کو پورا کر دے جن

تَعُوْدُوْنَ ﴿۲۹﴾ فَرِيْقًا هَدٰى وَفَرِيْقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلٰلَةُ اِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيٰطِيْنَ
اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ يَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ ﴿۳۰﴾ يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ
عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ﴿۳۱﴾

خالص رکھ کر اُسی کو پکارو۔ تم (اُس کی طرف) اُسی طرح لوٹو گے، جس طرح اُس نے تمھاری ابتدا کی تھی۔[۳۳۱] ایک گروہ کو اُس نے ہدایت بخشی، (وہ اِن سب باتوں کو مانتا ہے) اور ایک گروہ پر گمراہی مسلط ہوگئی، (اِس لیے کہ) اُنھوں نے اللہ کو چھوڑ کر شیطانوں کو اپنا رفیق بنا لیا اور سمجھتے ہیں کہ راہ ہدایت پر ہیں۔[۳۳۲] آدم کے بیٹو، ہر مسجد کی حاضری کے وقت اپنی زینت کے ساتھ آؤ،[۳۳۳] اور کھاؤ پیو، مگر حد سے آگے

کے لیے انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی پوری شریعت اِسی قسط پر مبنی ہے۔ وہ خود قائم بالقسط ہے اور اپنی کتابوں کے بارے میں بھی اُس کا ارشاد ہے کہ وہ اِس لیے نازل کی گئی ہیں کہ اُن کے ذریعے سے لوگ دین کے معاملے میں ٹھیک انصاف پر قائم ہو جائیں۔ چنانچہ آگے کے تمام احکام اِسی پر مبنی کر کے بیان فرمائے ہیں۔

۳۳۰؎ اصل الفاظ ہیں: 'وَاَقِيْمُوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ'۔ اِن کے بعد 'الی اللّٰہ وحدہ' یا اِن کے ہم معنی الفاظ حذف کر دیے گئے ہیں۔ اگلے جملے میں 'مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ' کے الفاظ اِسی کے مقابل میں آئے ہیں۔ اوپر جس قسط کا ذکر ہے، یہ اُس کا اولین تقاضا بیان ہوا ہے کہ ہر مسجد اللہ کی عبادت کے لیے خاص رہنی چاہیے اور بندۂ مومن کو بھی اپنا رخ ہر مسجد میں صرف اللہ وحدہ لاشریک کی طرف رکھنا چاہیے۔ استاذ امام کے الفاظ میں، جب خالق و مالک خدا ہے تو یہ قسط کے خلاف ہے کہ عبادت کی پیشانی کسی اور کے سجدے سے آلودہ ہو۔

۳۳۱؎ یہ توحید کے مضمون کی توثیق مزید ہے۔ یعنی جس طرح تنہا آئے تھے، اُسی طرح تنہا خدا کی طرف لوٹو گے۔ جن کو تم شریکوں اور سفارشیوں کی حیثیت دیے بیٹھے ہو، اُن میں سے کوئی بھی تمھارے ساتھ نہیں ہوگا۔ آیت میں اِس کے لیے 'كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُوْدُوْنَ' کے الفاظ ہیں۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

> ''...قرآن کی اِس بلاغت کے قربان جائیے کہ کل دو لفظ ہیں اور دو لفظوں میں اُس نے آخرت اور توحید، دونوں کا تعلق بھی واضح کر دیا اور آخرت کی ایک نہایت واضح دلیل بھی بیان فرما دی۔'' (تدبر قرآن ۳/ ۲۵۰)

۳۳۲؎ اِس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ 'اِنَّا جَعَلْنَا الشَّيٰطِيْنَ اَوْلِيَآءَ' سے اوپر کا مضمون کس طرح پیدا ہوا تھا اور یہ بھی کہ اللہ شیاطین کو اُنھی کا رفیق بناتا ہے جو اللہ کو چھوڑ کر خود شیاطین کی رفاقت اختیار کرنا چاہتے ہیں۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ

نہ بڑھو۔[۳۳۴] اللہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔[۳۳۵] (اِن سے) پوچھو، (اے پیغمبر)، اللہ کی اُس زینت کوکس نے حرام کر دیا جواُس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی تھی اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو کس نے ممنوع ٹھیرایا ہے؟[۳۳۶] (اِن سے) کہو، وہ دنیا کی زندگی میں بھی ایمان والوں کے لیے ہیں، (لیکن خدا نے منکروں کو بھی اُن میں شریک کر دیا ہے) اور قیامت کے دن تو خاص اُنھی کے لیے ہوں گی، (منکروں کا اُن میں کوئی حصہ نہ ہوگا)۔[۳۳۷] ہم اپنی آیتوں کی اِسی طرح تفصیل کرتے ہیں، اُن کے

۳۳۳؎ یعنی مسجد حرام ہو یا کوئی دوسری مسجد، اُس میں اپنا لباس پہن کر آؤ۔ لباس میں سادگی اور درویشی احرام کے آداب میں سے ہے اور جتنی مطلوب ہے، حج وعمرہ میں اختیار کر لی گئی ہے۔ خدا کے دین میں اِس کے سوا ہر موقع کے لیے یہی حکم ہے کہ معمول میں جو لباس پہنتے ہو، اُسے پہن کر عبادت کے لیے آؤ۔ ایسی کوئی مسجد نہیں ہے جس کی حاضری کے لیے یہ شرط ہو کہ لوگ کپڑے اتار کر حاضر ہوں۔

۳۳۴؎ مطلب یہ ہے کہ پہننا ہو یا کھانا پینا، اِن میں سے کوئی چیز بھی ممنوع نہیں ہے۔ خدا کی شریعت میں ممنوع صرف اسراف ہے، اُس سے ہر حال میں بچنا چاہیے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

> ''...اللہ تعالیٰ 'قَآئِمٌ بِالْقِسْطِ' ہے۔ اِس وجہ سے وہ 'مُقْسِطِيْن'، یعنی عدل واعتدال پر قائم رہنے والوں کو پسند کرتا ہے، 'مُسْرِفِيْن'، یعنی عدل واعتدال سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ یہ بے اعتدالی افراط کی نوعیت کی بھی ہو سکتی ہے، تفریط کی نوعیت کی بھی، اور یہ دونوں ہی باتیں خدا کی پسند کے خلاف ہیں۔ نہ وہ یہ پسند کرتا ہے کہ آدمی کھانے پینے پہننے ہی کو مقصود بنا لے اور رات دن اِسی کی سرگرمیوں میں مشغول رہے اور نہ وہ یہ پسند کرتا ہے کہ اِن چیزوں کو راہبوں اور جوگیوں کی طرح تیاگ دے۔ تبذیر اور تفریط، دونوں ہی شیطان کی نکالی ہوئی راہیں ہیں۔ خدا زندگی کے ہر پہلو میں عدل واعتدال کو پسند فرماتا ہے۔'' (تدبرقرآن ۳/۲۵۱)

۳۳۵؎ یہ الفاظ معمولی نہیں ہیں، اِس لیے کہ خدا جس کو پسند نہیں کرتا، لازماً اُسے مبغوض رکھتا ہے۔

۳۳۶؎ زینت کا لفظ عربی زبان میں اُن چیزوں کے لیے آتا ہے جن سے انسان اپنی حس جمالیات کی تسکین کے لیے کسی چیز کو سجاتا بناتا ہے۔ چنانچہ لباس، زیورات وغیرہ بدن کی زینت ہیں؛ پردے، صوفے، قالین، غالیچے،

يَّعْلَمُوْنَ ﴿۳۲﴾ قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ

لیے جو جاننا چاہیں۔ کہہ دو، میرے پروردگار نے تو صرف فواحش کو حرام کیا ہے، خواہ وہ کھلے ہوں یا چھپے[۳۳۸]

تماثیل، تصویریں اور دوسرا فرنیچر گھروں کی زینت ہے؛ باغات، عمارتیں اور اِس نوعیت کی دوسری چیزیں شہروں کی زینت ہیں؛ غنا اور موسیقی آواز کی زینت ہے؛ شاعری کلام کی زینت ہے۔ دین کی صوفیانہ تعبیر اور صوفیانہ مذاہب تو اِن سب چیزوں کو مایا کا جال سمجھتے اور بالعموم حرام یا مکروہ یا قابل ترک اور ارتقاے روحانی میں سدراہ قرار دیتے ہیں، مگر قرآن کا نقطۂ نظر یہ نہیں ہے۔ اُس نے اِس آیت میں نہایت سخت تنبیہ اور تہدید کے انداز میں پوچھا ہے کہ کون ہے جو رزق کے طیبات اور زینت کی اُن چیزوں کو حرام قرار دینے کی جسارت کرتا ہے جو خدا نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی ہیں؟ یہ آخری الفاظ بطور دلیل ہیں کہ خدا کا کوئی کام عبث نہیں ہوتا۔ اُس نے یہ چیزیں پیدا کی ہیں تو اِسی لیے پیدا کی ہیں کہ حدود الٰہی کے اندر رہ کر اُس کے بندے اِنھیں استعمال کریں۔ اِن کا وجود ہی اِس بات کی شہادت ہے کہ اِن کے استعمال پر کوئی ناروا پابندی عائد نہیں کی جا سکتی۔

۳۳۷۔ اِن فقروں میں مقابل کے الفاظ عربیت کے اسلوب پر حذف کر دیے گئے ہیں۔ ہم نے ترجمے میں اِنھیں کھول دیا ہے۔ اِس سے مزید وضاحت ہو گئی ہے کہ اللہ کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانا نہ ایمان کے منافی ہے، نہ دین داری کے، نہ تقویٰ کے۔ اللہ نے تو یہ چیزیں پیدا ہی اہل ایمان کے لیے کی ہیں، لہٰذا اصلاً اُنھی کا حق ہیں۔ اُس کے منکروں کو تو یہ اُن کے طفیل اور اُس مہلت کی وجہ سے ملتی ہیں جو دنیا کی آزمایش کے لیے اُنھیں دی گئی ہے۔ چنانچہ آخرت میں یہ تمام تر اہل ایمان کے لیے خاص ہوں گی، منکروں کے لیے اِن میں کوئی حصہ نہیں ہو گا، وہ ہمیشہ کے لیے اِن سے محروم کر دیے جائیں گے۔

قرآن کا یہ اعلان، اگر غور کیجیے تو ایک حیرت انگیز اعلان ہے۔ عام مذہبی تصورات اور صوفیانہ مذاہب کی تعلیمات کے برخلاف قرآن دینی زندگی کا ایک بالکل ہی دوسرا تصور پیش کرتا ہے۔ تقرب الٰہی اور وصول الی اللہ کے لیے دنیا کی زینتوں سے دست برداری کی تلقین کے بجاے وہ ایمان والوں کو ترغیب دیتا ہے کہ اسراف و تبذیر سے بچ کر اور حدود الٰہی کے اندر رہ کر زینت کی سب چیزیں وہ بغیر کسی تردد کے استعمال کریں اور خدا کی اِن نعمتوں پر اُس کا شکر بجا لائیں۔

۳۳۸۔ یعنی بدکاری علانیہ کی جائے یا چھپ کر، ہر حال میں حرام ہے۔ اِس کے لیے جمع کا لفظ اِس لیے استعمال

وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَاَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا وَّاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى
اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ ﴿٣٣﴾ وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً
وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ ﴿٣٤﴾

اور حق تلفی اور ناحق زیادتی [۳۳۹] کو حرام کیا ہے اور اِس کو کہ تم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیراؤ، جس کے لیے اُس نے کوئی سند نازل نہیں کی [۳۴۰] اور اِس کو کہ تم اللہ پر افترا کر کے کوئی ایسی بات کہو جسے تم نہیں جانتے [۳۴۱]۔ (اِن سب حرمتوں کے معاملے میں تمھاری سرکشی کے باوجود وہ تمھیں نہیں پکڑتا تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ) ہر قوم کے لیے ایک مدت مقرر ہے، پھر جب اُن کی مدت پوری ہو جاتی ہے تو نہ ایک گھڑی پیچھے ہٹ سکتے ہیں، نہ آگے بڑھ سکتے ہیں [۳۴۲]۔ ۲۸-۳۴

فرمایا ہے کہ یہ زنا، لواطت، وطی بہائم اور اِس نوعیت کے تمام جرائم کو شامل ہو جائے۔ جنسی اعضا دوسروں کے سامنے کھولے جائیں، جنسی معاملات کا افشا کیا جائے یا بدکاری کا ارتکاب ہو، لفظ 'فَوَاحِش'، اِن سب کا احاطہ کرتا ہے۔

۳۳۹؎ زیادتی کے ساتھ ناحق کا اضافہ اُس کے گھنونے پن کو ظاہر کرنے کے لیے ہے۔ اِس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی زیادتی برحق بھی ہوتی ہے۔ ہر زیادتی بجاے خود ناحق ہے۔ چنانچہ انبیا علیہم السلام کے قتل کے جرم کے ساتھ بھی یہ لفظ اِسی طرح استعمال ہوا ہے۔

۳۴۰؎ یہ اِس لیے فرمایا ہے کہ شرک کے حق میں کوئی عقلی یا نقلی یا فطری دلیل نہ کبھی پیش کی جا سکی ہے اور نہ پیش کی جا سکتی ہے۔

۳۴۱؎ اصل الفاظ ہیں: 'اَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ'۔ 'تَقُوْلُوْا' کے بعد 'عَلٰى' کا صلہ بتا رہا ہے کہ یہاں تضمین ہے، یعنی 'مفترین علی اللّٰه'۔ اپنی طرف سے حلال و حرام کے فتوے دیے جائیں یا اپنی خواہشات کی پیروی میں بدعتیں ایجاد کی جائیں یا اپنی طرف سے شریعت تصنیف کی جائے اور اُسے خدا سے منسوب کر دیا جائے تو یہ سب چیزیں اِسی کے تحت ہوں گی۔

زینتوں کے بارے میں اوپر جو حکم بیان ہوا ہے، اُس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کی شریعت میں حرام پھر کیا ہے؟ آیۂ زیر بحث میں قرآن نے اِس سوال کا جواب دیا ہے کہ کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ اللہ نے صرف

یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ اِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ یَقُصُّوْنَ عَلَیْکُمْ اٰیٰتِیْ فَمَنِ اتَّقٰی وَ اَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ ﴿۳۵﴾ وَالَّذِیْنَ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا وَاسْتَکْبَرُوْا

آدم کے بیٹو، (میں نے پہلے دن تمھیں بتا دیا تھا کہ) اگر تمھارے پاس خود تمھارے اندر سے پیغمبر آئیں، تم کو میری آیتیں سناتے ہوئے تو جو خدا سے ڈرے اور اُنھوں نے اپنی اصلاح کر لی تو اُن کے لیے نہ کوئی خوف ہے اور نہ وہ کبھی غم زدہ ہوں گے۔[۳۴۳] (اِس کے برخلاف) جنھوں نے ہماری آیتوں کو

پانچ چیزیں حرام قرار دی ہیں: ایک فواحش، دوسرے حق تلفی، تیسرے ناحق زیادتی، چوتھے شرک اور پانچویں بدعت۔ خدا کی شریعت میں یہی پانچ چیزیں حرام ہیں۔ اِن کے علاوہ کوئی چیز حرام نہیں ہے۔ حلال و حرام کے معاملے میں یہ خدا کا اعلان ہے، لہٰذا کسی کو بھی حق نہیں پہنچتا کہ وہ اِن کے علاوہ کسی چیز کو حرام ٹھیرائے۔ چنانچہ اب اگر کوئی چیز حرام ہو گی تو اُسی وقت ہو گی، جب اِن میں سے کوئی چیز اُس میں پائی جائے گی۔ روایتیں، آثار، حدیثیں اور پچھلے صحیفوں کے بیانات، سب قرآن کے اِسی ارشاد کی روشنی میں سمجھے جائیں گے۔ اِس سے ہٹ کر یا اِس کے خلاف کوئی چیز بھی قابل قبول نہ ہو گی۔

۳۴۲؎ اِس سے معلوم ہوا کہ جس طرح افراد کے لیے اجل ہے، اُسی طرح قوموں کے لیے بھی اجل ہے۔ یہ اجل علم و اخلاق میں اُن کے اضمحلال کی رعایت سے مقرر کی جاتی ہے۔ رسولوں کے ذریعے سے اتمام حجت ہو جائے تو اللہ اُن پر اپنا عذاب نازل کر دیتے ہیں اور نہ ہو تو علم و اخلاق میں زوال کی آخری حد کو پہنچ جانے کے بعد اُسی طرح ہلاک ہو جاتی ہیں، جس طرح افراد مرتے ہیں۔ سورۂ بنی اسرائیل (۱۷) کی آیت ۵۸ میں اِسی بنا پر فرمایا ہے کہ کوئی قوم ایسی نہیں جسے ہم قیامت سے پہلے ہلاک نہ کریں یا سخت عذاب نہ دیں۔ یہ نوشتۂ الٰہی میں لکھا ہوا ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ پہلے حام اور سام کی اولاد اِس قانون کی زد میں آئی اور اب یافث کی اولاد معرض امتحان میں ہے۔ یہ آخری اقوام ہیں جن پر تاریخ کا خاتمہ ہو رہا ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ اِس کے بعد قیامت برپا ہو جائے گی۔ یہاں مخاطب قریش ہیں۔ اُن کے لیے یہ فیصلہ اُس وقت صادر ہوا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے بعد سورۂ توبہ (۹) میں اُن کے استیصال کا حکم دے دیا گیا۔

۳۴۳؎ یہ اُس وعدے کی یاد دہانی ہے جس کا ذکر سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۳۸ میں ہوا ہے۔ یہاں مخاطب چونکہ قریش ہیں، اِس لیے مدعا یہ ہے کہ اُسی وعدے کے مطابق تمھارے اندر بھی ایک رسول کی بعثت ہو چکی ہے، لہٰذا

عَنۡهَآ اُولٰٓئِکَ اَصۡحٰبُ النَّارِ هُمۡ فِیۡهَا خٰلِدُوۡنَ ﴿۳۶﴾ فَمَنۡ اَظۡلَمُ مِمَّنِ افۡتَرٰی
عَلَی اللّٰهِ کَذِبًا اَوۡ کَذَّبَ بِاٰیٰتِهٖ اُولٰٓئِکَ یَنَالُهُمۡ نَصِیۡبُهُمۡ مِّنَ الۡکِتٰبِ حَتّٰٓی اِذَا
جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا یَتَوَفَّوۡنَهُمۡ قَالُوۡٓا اَیۡنَ مَا کُنۡتُمۡ تَدۡعُوۡنَ مِنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ قَالُوۡا
ضَلُّوۡا عَنَّا وَشَهِدُوۡا عَلٰٓی اَنۡفُسِهِمۡ اَنَّهُمۡ کَانُوۡا کٰفِرِیۡنَ ﴿۳۷﴾ قَالَ ادۡخُلُوۡا فِیۡٓ
اُمَمٍ قَدۡ خَلَتۡ مِنۡ قَبۡلِکُمۡ مِّنَ الۡجِنِّ وَالۡاِنۡسِ فِی النَّارِ کُلَّمَا دَخَلَتۡ اُمَّةٌ لَّعَنَتۡ
اُخۡتَهَا حَتّٰٓی اِذَا ادَّارَکُوۡا فِیۡهَا جَمِیۡعًا قَالَتۡ اُخۡرٰهُمۡ لِاُوۡلٰهُمۡ رَبَّنَا هٰٓؤُلَآءِ اَضَلُّوۡنَا

جھٹلایا اور تکبر کرکے اُن سے منہ موڑ لیا،[۳۴۴] وہی دوزخ کے لوگ ہیں، وہ اُس میں ہمیشہ رہیں گے۔ سو اُن سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو اللہ پر جھوٹ باندھیں یا اُس کی آیتوں کو جھٹلا دیں۔ (اُن کے) نوشتے میں جو کچھ اُن کے لیے (دنیا کی زندگی میں لکھ دیا گیا) ہے، اُس کا حصہ اُنھیں پہنچے گا۔ یہاں تک کہ جب ہمارے فرشتے اُن کی روحیں قبض کرنے کے لیے اُن کے پاس آئیں گے تو پوچھیں گے کہ اللہ کے سوا جن کو تم پکارتے تھے، وہ کہاں ہیں؟[۳۴۵] وہ کہیں گے کہ وہ سب تو ہم سے کھوئے گئے اور اپنے خلاف خود گواہی دیں گے کہ وہ فی الواقع منکر تھے۔ اللہ فرمائے گا: جنوں اور انسانوں میں سے جو گروہ تم سے پہلے گزرے ہیں، اُن کے ساتھ تم بھی دوزخ میں داخل ہو جاؤ۔[۳۴۶] (اِن میں سے) ہر گروہ جب داخل ہوگا تو اپنے ساتھی گروہ پر لعنت کرے گا، یہاں تک کہ جب سب وہاں اکٹھے ہو جائیں گے تو اُن

شیطان کے فتنوں سے امان چاہتے ہو تو اُس کی پیروی کرو۔

۳۴۴؎ اصل میں 'استکبار' کا لفظ آیا ہے جس کے ساتھ 'عَنۡ' کا صلہ ہے۔ یہ اِس بات کی دلیل ہے کہ یہاں تضمین ہے۔ ہم نے ترجمے میں اِسے کھول دیا ہے۔

۳۴۵؎ اوپر جس 'افتراء علی اللّٰہ' کا ذکر ہے، یہ اُس کی وضاحت ہوگئی ہے۔

۳۴۶؎ یعنی شیطان کے یہ پیرو تمھارے ساتھی ہوں گے اور تمھارا ٹھکانا بھی اِنھی کے ساتھ دوزخ ہے۔ استاذ امام کے الفاظ میں، گویا ساتھی بھی بدترین اور جگہ بھی بدترین۔

فَاٰتِهِمۡ عَذَابًا ضِعۡفًا مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعۡفٌ وَّلٰكِنۡ لَّا تَعۡلَمُوۡنَ ﴿۳۸﴾ وَ قَالَتۡ اُوۡلٰهُمۡ لِاُخۡرٰهُمۡ فَمَا كَانَ لَكُمۡ عَلَيۡنَا مِنۡ فَضۡلٍ فَذُوۡقُوا الۡعَذَابَ بِمَا كُنۡتُمۡ تَكۡسِبُوۡنَ ﴿۳۹﴾

کے پچھلے اگلوں کے بارے میں کہیں گے:[۳۴۷] پروردگار، یہی لوگ ہیں جنھوں نے ہمیں گمراہ کیا، اِس لیے اِنھیں آگ کا دہرا عذاب دے۔ ارشاد ہوگا: تم سب کے لیے دہرا (عذاب) ہے، مگر تم جانتے نہیں ہو۔[۳۴۸] (اِس پر) اگلے پچھلوں سے کہیں گے: (ہم مجرم ہیں) تو تمھیں بھی ہم پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہوئی،[۳۴۹] سو چکھو اپنے کیے کی پاداش میں عذاب کا مزہ۔ ۳۵-۳۹

۳۴۷ اصل الفاظ ہیں: 'حَتّٰٓی اِذَا ادَّارَكُوۡا فِيۡهَا جَمِيۡعًا، قَالَتۡ اُخۡرٰهُمۡ لِاُوۡلٰهُمۡ'۔ اِن میں 'ادَّارَكُوۡا' عربیت کے قاعدے سے 'تدار کوا' میں تبدیلی سے بنا ہے اور 'قَالَتۡ اُخۡرٰهُمۡ لِاُوۡلٰهُمۡ' میں 'ل'، 'فی' کے معنی میں ہے۔ آیت کا مدعا یہ ہے کہ پہلی مرتبہ دیکھیں گے تو ایک دوسرے پر لعنت کریں گے اور جب اکٹھے ہو جائیں گے تو اخلاف اپنے اسلاف کے بارے میں استغاثہ پیش کر دیں گے۔ آگے اِسی کی وضاحت ہے۔

۳۴۸ یعنی ایک عذاب خود گمراہی اختیار کرنے کا اور دوسرا عذاب دوسروں کو گمراہ کرنے اور جرائم پیشگی کی میراث چھوڑنے کا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ نیکی اور بدی، دونوں متعدی چیزیں ہیں۔ اِن کے اثرات سلف سے خلف تک منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہر قتل جس طرح قاتل کے حساب میں درج ہوتا ہے، اُسی طرح آدم علیہ السلام کے بیٹے قابیل کے حساب میں بھی آپ سے آپ درج ہو جاتا ہے، جس نے خدا کی زمین پر پہلا قتل کیا تھا۔ پھر یہ قاتل بعد میں آنے والوں کے لیے قابیل بن جاتا ہے اور سلف سے خلف تک یہ سلسلہ اِسی طرح چلتا رہتا ہے۔ اِسی بنا پر فرمایا ہے کہ ہر ایک کے لیے دہرا عذاب ہے۔ ہر گروہ کو اپنے گناہوں کے ساتھ ساتھ اُن گناہوں کا حصہ بھی لینا ہے جن کے ارتکاب سے اُس نے دوسروں کے لیے بری مثال قائم کی۔ اسلاف اگر اپنی چھوڑی ہوئی میراث کے برے نتائج سے نہیں بچ سکتے تو اخلاف کو بھی اپنے اُس تخم فساد کی فصل لازماً کاٹنی ہے جو اُنھوں نے دوسروں کے لیے بویا ہے، اِس لیے کہ ہر گروہ کسی کا خلف ہے تو کسی کا سلف بھی ہے۔

۳۴۹ اِس لیے کہ تم نے بھی اُسی جرم کا ارتکاب کیا جو ہم نے کیا تھا۔ ہمارے مقابل میں تم یقیناً ترجیح اور فضیلت

اِنَّ الَّذِیۡنَ کَذَّبُوۡا بِاٰیٰتِنَا وَ اسۡتَکۡبَرُوۡا عَنۡہَا لَا تُفَتَّحُ لَہُمۡ اَبۡوَابُ السَّمَآءِ وَ لَا یَدۡخُلُوۡنَ الۡجَنَّۃَ حَتّٰی یَلِجَ الۡجَمَلُ فِیۡ سَمِّ الۡخِیَاطِ ؕ وَ کَذٰلِکَ نَجۡزِی الۡمُجۡرِمِیۡنَ ﴿۴۰﴾ لَہُمۡ مِّنۡ جَہَنَّمَ مِہَادٌ وَّ مِنۡ فَوۡقِہِمۡ غَوَاشٍ ؕ وَ کَذٰلِکَ نَجۡزِی الظّٰلِمِیۡنَ ﴿۴۱﴾ وَ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَا نُکَلِّفُ نَفۡسًا اِلَّا وُسۡعَہَاۤ ۫ اُولٰٓئِکَ اَصۡحٰبُ الۡجَنَّۃِ ۚ ہُمۡ فِیۡہَا خٰلِدُوۡنَ ﴿۴۲﴾ وَ نَزَعۡنَا مَا فِیۡ صُدُوۡرِہِمۡ مِّنۡ غِلٍّ تَجۡرِیۡ مِنۡ

یہ قطعی ہے کہ جنھوں نے ہماری آیتوں کو جھٹلایا اور تکبر کر کے اُن سے منہ موڑا ہے[۳۵۰]، اُن کے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے[۳۵۱] اور وہ جنت میں داخل نہیں ہوں گے، جب تک اونٹ سوئی کے ناکے سے نہ گزر جائے[۳۵۲]۔ ہم مجرموں کو اِسی طرح سزا دیتے ہیں۔ اُن کے لیے دوزخ کا بچھونا اور اوپر سے اُسی کا اوڑھنا ہو گا۔ ہم ظالموں کو اِسی طرح سزا دیتے ہیں۔ (اِس کے برخلاف) جو لوگ ایمان لائے ہیں اور جنھوں نے اچھے کام کیے ہیں ـــــ اور ہم (اِس باب میں) کسی جان پر اُس کی استطاعت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتے[۳۵۳] ـــــ وہی جنت کے لوگ ہیں، وہ اُس میں ہمیشہ رہیں گے۔

کے حق دار ہوتے، اگر تم نے کوئی اچھی مثال قائم کی ہوتی۔ لیکن جب تم بھی وہی کچھ کر کے آئے ہو جو ہم کر کے آئے ہیں تو کسی فضیلت یا رعایت کا تقاضا کس طرح کر سکتے ہو؟

۳۵۰؎ لفظ 'استکبار' کے ساتھ یہاں بھی 'عَنْ' کا صلہ ہے۔ اِس کا فائدہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔

۳۵۱؎ یہ نفس فعل کی نہیں، بلکہ اُس کے لازم کی نفی ہے۔ یعنی آسمان میں اُن کا خیر مقدم نہیں ہو گا کہ اُس کے دروازے سلام و تحیت اور اہلاً وسہلاً کے ساتھ اُن کے لیے کھولے جائیں، بلکہ ذلت و فضیحت کے ساتھ وہ اُس کے پھاٹکوں میں دھکیل دیے جائیں گے۔

۳۵۲؎ یہ تعلیق بالمحال کا اسلوب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اُن کا جنت میں جانا اتنا ہی محال ہے، جتنا سوئی کے ناکے سے اونٹ کا گزرنا محال ہے۔ قرآن نے یہ بات اُن کے اصل جرم، یعنی استکبار کے حوالے سے کہی ہے اور سیدنا مسیح علیہ السلام نے سبب استکبار، یعنی دولت کے حوالے سے۔ اُن کا ارشاد ہے:

"...میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ دولت مند کا آسمان کی بادشاہی میں داخل ہونا مشکل ہے۔ اور پھر تم سے کہتا ہوں کہ اونٹ

تَحۡتِهِمُ الۡاَنۡهٰرُ وَقَالُوا الۡحَمۡدُ لِلّٰهِ الَّذِیۡ هَدٰىنَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِیَ لَوۡلَاۤ
اَنۡ هَدٰىنَا اللّٰهُ لَقَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِالۡحَقِّ وَنُوۡدُوۡۤا اَنۡ تِلۡكُمُ الۡجَنَّةُ اُوۡرِثۡتُمُوۡهَا
بِمَا كُنۡتُمۡ تَعۡمَلُوۡنَ ﴿۴۳﴾

اُن کے دلوں کی ہر رنجش ہم نکال دیں گے۔[۳۵۴] اُن کے نیچے نہریں بہ رہی ہوں گی اور وہ کہیں گے: اللہ کا شکر ہے جس نے ہمیں اِس راستے کی ہدایت بخشی، اور اگر اللہ ہدایت نہ بخشتا تو ہم یہ راستہ خود نہیں پا سکتے تھے۔[۳۵۵] ہمارے پروردگار کے بھیجے ہوئے رسول بالکل سچی بات لے کر آئے تھے۔ (اُس وقت) ندا آئے گی کہ یہی وہ جنت ہے جس کے تم اپنے اعمال کے صلے میں وارث بنائے گئے ہو۔[۳۵۶] ۴۰-۴۳

کا سوئی کے ناکے میں سے نکل جانا اِس سے آسان ہے کہ دولت مند خدا کی بادشاہی میں داخل ہو۔'' (متی ۱۹: ۲۳-۲۴)

۳۵۳؎ یہ جملۂ معترضہ ہے جس سے برسرموقع اطمینان دلا دیا ہے کہ ایمان اور عمل صالح کی جو ذمہ داری بندوں پر ڈالی گئی ہے، وہ اُسی حد تک ہے، جس حد تک اُن کے امکان میں ہے۔ وہ اُن کی حد وسع سے زیادہ نہیں ہے۔

۳۵۴؎ یہاں بھی لازم مراد ہے، یعنی دوزخ میں تو ایک دوسرے پر لعنت ملامت ہو رہی ہو گی، لیکن جنت میں اِس کے برخلاف لوگ آپس میں تبادلۂ مہر و محبت کریں گے، دنیا کی رنجشیں اور کدورتیں دور ہو چکی ہوں گی، ایک دوسرے کے لیے تپاک اور محبت کے سوا کچھ نہ ہو گا۔

۳۵۵؎ مطلب یہ ہے کہ جو کچھ حاصل ہوا ہے، خدا کی توفیق اور پیغمبروں کی تذکیر سے حاصل ہوا ہے۔ یہ عنایت اور یہ اہتمام نہ ہوتا تو ہم جنت کا یہ راستہ نہیں پا سکتے تھے۔ دنیا کا سفر ایک پرصعوبت سفر تھا، بہ خیر و خوبی انجام کو پہنچ گیا۔ یہ خدا کا فضل ہے کہ آج اُن نعمتوں سے بہرہ یاب ہو رہے ہیں جو ہماری توقعات، قیاسات اور اندازوں سے اتنی زیادہ ہیں کہ اپنی سعی و عمل سے ہم کسی طرح اُن کا استحقاق پیدا نہیں کر سکتے تھے۔

۳۵۶؎ یہ شاباش کا جملہ ہے کہ بے شک، تم نے بازی جیت لی اور اپنے باپ کی کھوئی ہوئی جنت دوبارہ حاصل کر لی۔ یہ تمھاری میراث تھی اور اپنی جدوجہد سے تم نے ثابت کر دیا ہے کہ تم حق دار ہو کہ تمھاری یہ میراث تمھیں لوٹا دی جائے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''...اہل جنت کا خود اپنا احساس تو اوپر یہ نقل ہوا ہے کہ وہ اِس جنت کو اپنی سعی و عمل کے بجائے صرف خدا کے فضل و

احسان کا ثمرہ سمجھیں گے، لیکن اللہ تعالیٰ اِس کو اُن کے سعی و عمل کا ثمرہ قرار دے گا۔ یہ تکمیل نعمت کی معراج ہے۔ بندوں کے اعمال کا درجہ اِس آیت نے اتنا اونچا کر دیا ہے کہ اِس سے زیادہ اونچے درجے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ دنیا میں ہم جو کچھ پاتے ہیں، خدا کے فضل ہی سے پاتے ہیں۔ آخرت میں بھی خدا کے فضل ہی سے پائیں گے، لیکن رب کریم اِس کو ہمارا حق اور ہماری محنت کا ثمرہ قرار دے گا۔ کون اندازہ کر سکتا ہے اُس ابدی بادشاہی کا جس کے متعلق ہر شخص کا شعور یہ ہو گا کہ یہ اُس نے اپنی کوششوں سے بنائی ہے اور یہ لازوال ہے! انسان صرف یہی نہیں چاہتا کہ اُس کو نعمتیں حاصل ہوں، بلکہ وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ نعمتیں اُس کی اپنی ہوں۔ اِس احساس کے بغیر وہ کسی نعمت کا صحیح لطف نہیں اٹھا سکتا۔ اللہ تعالیٰ جنت میں اُس کی فطرت کا یہ تقاضا بھی پورا کر دے گا۔''

(تدبر قرآن ۴/۲۵۹)

[باقی]

طالب محسن

مسلمانوں کے خلاف ہتھیار اٹھانا

[مسلم، رقم ۹۸-۱۰۰]

عَنِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا.

حضرت ابن عمر (رضی اللہ عنہما) بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے ہمارے اوپر ہتھیار اٹھائے، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

عَنْ إِيَاسِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ سَلَّ عَلَيْنَا السَّيْفَ فَلَيْسَ مِنَّا.

حضرت ایاس بن سلمہ (رضی اللہ عنہ) اپنے والد گرامی سے روایت بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے ہمارے اوپر تلوار سونتی، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا

السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا.

حضرت ابوموسیٰ (رضی اللہ عنہ) بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے ہمارے اوپر ہتھیار اٹھائے، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

لغوی مباحث

فَلَيْسَ مِنَّا: اس کا لفظی مطلب ہے: ''وہ ہم میں سے نہیں ہے''۔لیکن یہاں اس سے مراد اس کے اہل اسلام سے تعلق کی نفی ہے۔ یہ نفی اپنے اندر کیا پہلو رکھتی ہے، اسے ہم تفصیل سے معنی کی بحث میں دیکھیں گے۔

معنی

قرآن مجید میں قتال اور قتل کا معاملہ زیر بحث آیا ہے۔قتل کو قرآن مجید نے ایک بڑا جرم قرار دیا ہے۔ دنیا میں بھی اس کی سزا بیان کی ہے اور آخرت میں بھی قاتل کے لیے ابدی جہنم کی وعید ہے۔ ابدی جہنم کی سزا سے یہ نکتہ واضح ہوتا ہے کہ قتل ایک ایسا جرم ہے جو کیے گئے اعمال صالح ہی نہیں، ایمان جیسی عظیم نیکی کی بھی نفی کر سکتا ہے۔ یہاں یہ واضح رہے کہ یہ بات آخرت سے متعلق ہے، اس کا دنیا کے حقوق وحیثیت سے تعلق نہیں ہے۔ دنیا میں اسے مسلمان ہی سمجھا جائے گا اور اسے وہ تمام حقوق حاصل رہیں گے جو ایک مسلمان کو حاصل ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّلَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا. (النساء۴: ۹۳)

''اور جو کسی صاحب ایمان کو بالارادہ قتل کرے تو اس کی جزا جہنم ہے، جس میں ہمیشہ رہے گا۔ اس پر اللہ کا غضب اور لعنت ہے اور (اللہ نے) اس کے لیے عذاب عظیم تیار کر رکھا ہے۔''

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنا اس امکان بخشش کو بھی ختم کر سکتا ہے جو توحید پر قائم ہر مسلمان کو اصولاً حاصل ہے۔

اوپر مندرج آیت میں قتل کا معاملہ بیان ہوا ہے۔ روایت کے الفاظ محاربے اور بغاوت پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا قتل کا معاملہ جان لینے کے حوالے ہی سے اس روایت کے تحت آتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اس روایت میں

'فلیس منا' کے الفاظ اور اس آیت میں ابدی جہنم کی سزا، یعنی مغفرت سے محرومی کے امکان نے معنوی مشارکت پیدا کر دی ہے۔ ہم نے یہ آیت اصلاً اسی پہلو سے درج کی ہے۔ لیکن خود مسلمان گروہوں کی باہمی جنگ کا معاملہ بھی قرآن میں زیر بحث آیا ہے۔ سورۂ حجرات میں ہے:

وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَاِنْۢ بَغَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ فَاِنْ فَآءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوْا اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ. (۹:۴۹)

''اگر اہل ایمان کے دو گروہ لڑ پڑیں تو ان میں صلح کراؤ، اگر ایک دوسری پر چڑھائی کرے تو اس کے خلاف جنگ کرو جس نے چڑھائی کی ہے، یہاں تک کہ وہ حکم الٰہی کی طرف رجوع کر لے۔ اگر وہ رجوع کر لے تو ان کے درمیان انصاف سے صلح کرا دو اور عدل کرو۔ بے شک، اللہ عدل کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔''

سورۂ حجرات کے اس مقام سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کا باہمی قتال ایک ناگوار اور ناقابل قبول عمل ہے اور امت کے جسد اجتماعی کی ذمہ داری ہے کہ اس کو رفع دفع کرنے میں اپنا کردار ادا کرے، یہاں تک کہ اس کے لیے جنگ بھی کرنی پڑے تو حالات کے قابو میں آنے تک جنگ کی جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں دونوں پہلو جمع ہو گئے ہیں۔ 'فلیس منا' کہہ کر آپ نے اس جرم کی شناعت بیان کر دی۔ 'حمل علینا السلاح' کے الفاظ میں اس کے گروہی عمل ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ سورۂ حجرات کا یہ مقام مرکز کے خلاف اقدام سے متعلق نہیں ہے۔ اس میں اور روایت میں اشتراک صرف مسلمانوں پر ہتھیار اٹھانے کی حد تک ہے۔

'علینا' سے عام مسلمان مراد ہیں یا حضور اور آپ کے ساتھی مراد ہیں۔ شارحین کے ہاں یہ دونوں رائیں پائی جاتی ہیں۔ اگر حضور اور آپ کے ساتھی مراد ہیں تو 'فلیس منا' سے مراد یہ ہو گی کہ وہ عملاً اہل کفر سے جا ملا ہے۔ اس لیے کہ حضور اور آپ کے ساتھیوں کے خلاف ہتھیار اہل کفر ہی اٹھائے ہوئے تھے۔ اگر اس سے عام مسلمان مراد ہوں تو معنی یہ ہوں گے کہ اس نے مسلمانوں کے عمل کو چھوڑ دیا ہے۔ مسلمان تو ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ ہر مسلمان دوسرے مسلمان کے جان و مال کا محافظ ہے۔ جب اس نے یہ حق پامال کیا تو اس نے اسلامی طرز عمل کو چھوڑ دیا۔ یہاں شارحین نے کفر کے معنی بھی لیے ہیں اور بعض نے محض اظہار ناپسندیدگی کے معنی میں لیا ہے۔ ہمارے

نزدیک، جیسا کہ ہم نے شروع میں بیان کیا ہے، قتل کا جرم قرآن کی بیان کردہ سزا کی رو سے منافی ایمان وعمل ہے اور حضور نے ممکن ہے 'فلیس منا' کے الفاظ سے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہو۔

ہمارے اوپر ہتھیار اٹھانے سے کیا مراد ہے؟ اس بات کو بھی مختلف انداز سے سمجھا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ محض دھمکانے کے لیے ہتھیار اٹھائے اور یہ بھی قتل کرنے کے لیے ہتھیار اٹھائے۔ جملہ پڑھتے ہی ذہن قتل کے لیے ہتھیار اٹھانے کی طرف جاتا ہے اور جملہ میں جو زور ہے، وہ بھی اسی پہلو سے زیادہ مطابق ہے۔ مزید یہ کہ محض دھمکانے کے لیے ہتھیار اٹھانا اس سے باہر نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت مسلمان کے قتل کو ایک شنیع جرم کے طور پر سامنے لاتی ہے۔ اور اس میں یہ وعید ہے کہ بہ اعتبار حقیقت یہ شخص اہل ایمان میں نہیں ہوگا۔ بعض شارحین نے ایمان کی نفی کی یہ توجیہ کی ہے کہ اس شخص نے ایک ناجائز کو جائز بنالیا اور اس طرح شریعت کے ایک مسلمہ امر کے انکار کا مرتکب ہوا۔ یہی انکار اس کی تکفیر کا سبب ہے۔ ہمارے خیال میں کوئی شخص قتل جیسے جرم کی حلت کا قائل نہیں ہوسکتا۔ یہ کام مجرمانہ یا انتقامی ذہن ہی سے کیا جاتا ہے۔

کتب حدیث میں بالعموم یہی جملہ روایت ہوا ہے۔ اس کا سیاق وسباق کیا تھا؟ یہ کسی متن سے سامنے نہیں آتا۔ اس لیے یہ بات حتمی طور پر کہنا ممکن نہیں ہے کہ حضور نے کس طرح کی کارروائی کے لیے یہ بات کہی ہوگی۔ اس جملے میں صرف جمع کے صیغے کا قرینہ ہے، جس سے گروہی کارروائی کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ اس پہلو سے یہ روایت مسلمانوں کے خلافت بغاوت کو منافی ایمان وعمل قرار دیتی ہے۔

متون

جیسا کہ ہم نے عرض کیا ہے کہ کتب حدیث میں ایک ہی جملہ روایت ہوا ہے۔ اس جملے کے لیے جو مختلف اسالیب یا الفاظ روایت ہوئے ہیں، مسلم میں جمع کر دیے گئے ہیں۔ ان میں جو فرق ہیں، محض لفظی ہیں۔ 'حمل علینا' کی جگہ 'سل علینا' اور 'شهر علینا' کے الفاظ آئے ہیں۔ اسی طرح 'السلاح' کے بجائے 'السیف' کا لفظ بھی آیا ہے۔ مسلم ہی میں ایک متن میں اس کے ساتھ 'من غش فلیس منا' کا جملہ بھی موجود ہے:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا. (رقم ۱۰۱)

''حضرت ابوہریرہ (رضی اللہ عنہ) بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے ہم پر ہتھیار اٹھائے، وہ ہم میں سے نہیں ہے، اور جس نے

ہمیں دھوکا دیا، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔‘‘

اگر آپ نے یہ باتیں ایک ہی موقع پر فرمائی تھیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امت کے جسد اجتماعی کے خلاف کسی کارروائی کا حصہ بننا اصلاً اپنے آپ کو امت سے کاٹنا ہے۔

کتابیات

بخاری، رقم ۶۴۸۰، ۶۶۵۹-۶۶۶۰؛ ترمذی، رقم ۱۴۵۹؛ نسائی، رقم ۴۱۰۰؛ ابن ماجہ، رقم ۲۵۷۵-۲۵۷۶؛ احمد، رقم ۴۴۶۷، ۴۶۴۹، ۵۱۴۹، ۶۲۷۷، ۶۳۸۱، ۶۷۲۴، ۶۷۴۲، ۹۳۸۵؛ مسند طیالسی، رقم ۱۸۲۸؛ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۶۸۰-۱۸۶۸۲؛ مسند ابن الجعد، رقم ۳۳۰۱؛ سنن دارمی، رقم ۲۵۲۰؛ السنن الکبریٰ، رقم ۳۵۶۳؛ مسند ابویعلیٰ، رقم ۵۸۲۷، ۶۱۲۷، ۷۲۹۲؛ ابن حبان، رقم ۳۱۹۳، ۴۵۸۸، ۴۵۹۰؛ المعجم الکبیر، رقم ۶۲۵۱؛ المعجم الاوسط، رقم ۵۸۳۹؛ المسند المستخرج علی الصحیحین، رقم ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۵؛ مسند الشہاب، رقم ۳۵۱؛ الجمع بین الصحیحین، رقم ۴۴۰، ۱۳۵۷، ۲۶۵۸؛ المسند الربیع، رقم ۴۶۵؛ مسند الرویانی، رقم ۴۷۷؛ مسند ابی عوانہ، رقم ۱۵۸-۱۶۰؛ مسند البزار، رقم ۳۱۷۴۔

محمد عمار خان ناصر

احکام قتال کی تحدید و تخصیص یا تعمیم کی بحث

فقہی روایت کے ارتقا کا ایک جائزہ

(۱۲)

(گذشتہ سے پیوستہ)

پاکستان میں بھی، جہاں اسلام مملکت کا سرکاری مذہب اور قانون سازی کا اعلیٰ ترین ماخذ ہے، غیر مسلموں کو 'اہل ذمہ' قرار نہیں دیا گیا اور نہ اہل علم کی جانب سے اس کا مطالبہ ہی کبھی سامنے آیا ہے، حتیٰ کہ سید سلیمان ندوی، مولانا مفتی محمد شفیع اور سید ابوالاعلیٰ مودودی جیسے اہل علم نے بھی اپنی تحریروں میں نظری طور پر جزیہ کے قانون کی وضاحت کرنے کے باوجود جب ۱۹۵۲ء میں ۳۱ سرکردہ علما کے ساتھ مل کر اسلامی ریاست کے لیے رہنما ۲۲ دستوری نکات مرتب کیے تو ان میں غیر مسلموں کی قانونی حیثیت پر گفتگو کرتے ہوئے 'جزیہ' کا کوئی ذکر نہیں کیا۔

معاصر تناظر میں اسلامی ریاست کے عملی ڈھانچے اور اس کے خط وخال کو موضوع بحث بنانے والے اہل علم نے بھی بالعموم اس موقف سے اتفاق کو ضروری نہیں سمجھا اور یہ نقطۂ نظر عام ہے کہ جدید اسلامی ریاستوں میں غیر مسلموں کی حیثیت 'اہل ذمہ' کی نہیں ہے، چنانچہ ان پر جزیہ عائد کرنے پر اصرار نہیں کیا جا سکتا، تاہم اس نقطۂ نظر کے ترجمان اہل علم کے ہاں روایتی فقہی تصور سے اختلاف کی بنیاد کے حوالے سے مختلف رجحانات دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً ایک نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ عقیدہ و مذہب کی بنیاد پر اسلامی ریاست کے باشندوں کے مدنی حقوق میں امتیاز کا رویہ مخصوص تاریخی اسباب کا نتیجہ تھا اور سیدنا عمر نے اس وقت کی معاصر اقوام میں محکوم و مفتوح قوموں کے لیے رائج قانونی نظام

ہی کو اہل ذمہ پر نافذ کر دیا تھا۔ (سید سلیمان ندوی، ''کیا اسلام میں تجدید کی ضرورت ہے؟''، مشمولہ ''اسلامی تہذیب وثقافت''، ۱/۱۰۴، شائع کردہ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ) تاہم، یہ بات درست دکھائی نہیں دیتی، کیونکہ 'اہل ذمہ' اور ان کی مخصوص محکومانہ حیثیت کے فقہی تصور، بالخصوص انھیں محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کرنے کی نہایت واضح اساسات خود قرآن وسنت کے نصوص میں پائی جاتی ہیں اور اگر جدید معاشرے میں اس کا تسلسل ضروری نہیں تو بھی شرعی وعقلی طور پر اس تصور کی توجیہ تاریخی نہیں، بلکہ مذہبی بنیادوں پر کی جانی چاہیے۔

اس ضمن میں ایک رائے یہ سامنے آئی ہے کہ جزیہ عائد کیے جانے کا حکم اصلاً اسلامی ریاست کے ایسے غیر مسلم باشندوں کے لیے ہے جو جنگ کے نتیجے میں مفتوح ہوئے ہوں یا جنھوں نے صلح کا معاہدہ کرتے وقت 'جزیہ' کی ادائیگی کی شرط منظور کی ہو۔ مولانا مودودی لکھتے ہیں:

''اسلامی حکومت میں غیر مسلموں سے جزیہ لینے کا حکم اس حالت کے لیے دیا گیا ہے جبکہ وہ یا تو مفتوح ہوئے ہوں یا کسی معاہدہ کی رو سے جزیہ دینے کی واضح شرط پر اسلامی حکومت کی رعایا بنائے گئے ہوں۔ پاکستان میں چونکہ یہ دونوں صورتیں پیش نہیں آئی ہیں، اس لیے یہاں غیر مسلموں پر جزیہ عائد کرنا میرے نزدیک شرعاً ضروری نہیں ہے۔'' (رسائل ومسائل، ۴/۲۴۶)

سید حامد عبد الرحمٰن الکاف لکھتے ہیں:

''معاصر اسلامی ریاستوں میں غیر مسلموں کے قانونی اور مدنی حقوق کے بارے میں وہی پرانا موقف اختیار کیا جاتا ہے کہ وہ ''ذمی'' ہیں اور انھیں ''جزیہ'' ادا کر کے فوجی خدمات سے اپنے آپ کو مستثنیٰ کرنا ہے۔ یہ موقف ان دستوری اور قانونی دور رس تبدیلیوں کے عدم ادراک کا نتیجہ ہے جو خود مسلم معاشروں میں صدیوں تک بیرونی سامراج کی حکومت کے بعد وقوع پذیر ہوئی ہیں۔ ان معاشروں کی مسلم اکثریت اور غیر مسلم اقلیت دونوں سامراج کے مظالم اور لوٹ کھسوٹ کا شکار ہوتے رہے ہیں۔ دونوں ہی نے سامراجی نظاموں سے گلوخلاصی کی خاطر برابر کی جدوجہد کی اور قربانیاں دی ہیں۔ جب آزادی مل گئی تو مسلم اکثریت کیونکر اور کس طرح اچانک حاکم اور غیر مسلم اقلیتیں محکوم بن گئیں؟ حالانکہ جنگ آزادی میں دونوں برابر کے شریک تھے اور سامراج کے ظلم وستم کا دونوں ہی خمیازہ بھگت رہے تھے۔

ان تاریخی تبدیلیوں کو نہ سمجھنے کے ساتھ ساتھ اس آیت کے معنی ومفہوم کو بھی نظر انداز کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جس کو ''آیت جزیہ'' کا نام دیا جا سکتا ہے۔ .... آیت بالا صاف صاف جنگ کے بعد شکست خوردہ لوگوں پر

جزیہ عائد کرنے کا حکم دیتی ہے۔ اس طرح جزیہ جنگ میں شکست کا نتیجہ ہوا۔ بالفاظ دیگر جنگ کے بغیر اور شکست کے بغیر نہ تو جزیہ فرض ہی کیا جا سکتا ہے اور نہ وصول ہی کیا جا سکتا ہے۔ صلح کے معاہدے کی شرائط میں یہ کوئی شکل ہو تو یہ بالکل الگ بات ہے۔ یہ صلح اور اس کی شرائط کا نتیجہ ہے نہ کہ جنگ کا۔ بات چیت میں شرائط پر اتفاق اسی وقت ہوتا ہے جب فریقین لین دین اور سودے بازی کریں، ورنہ بات چیت ناکام ہو جاتی یا کم از کم رک جاتی ہے۔ بعد میں، سیاسی فضا ساز گار ہونے پر، اسے پھر شروع کیا جاتا ہے۔ جنگ آزادی کے طویل عرصوں میں مسلمانوں نے سامراجی طاقتوں اور حکومتوں سے جاں گسل کش مکش کی بلکہ بعض وقت ان سے جنگ بھی کی۔ بہر حال انھوں نے اپنے ہی ملک کی غیر مسلم اقلیتوں سے جنگ نہیں کی تھی اور نہ ان کو شکست دی تھی اور نہ ان پر فتح ہی پائی تھی کہ ان کو ''ذمی'' قرار دے کر جزیہ عائد کیا جا سکتا۔ اس وجہ سے اس آیت کے احکام کا اطلاق مسلمان ممالک کی موجودہ صورت حال پر نہیں کیا جا سکتا۔'' (ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۲۰۰۲، ص ۶۵، ۶۶)

تاہم، نہ تو اس رائے میں قرآن مجید کی آیت سے کیا جانے والا استدلال درست ہے اور نہ فقہی ذخیرے میں اس طرح کی کوئی قید بیان کی گئی ہے۔ قرآن مجید کے حکم سے واضح ہے کہ اہل کتاب پر 'جزیہ' کرنے کے لیے قتال کو بطور ایک شرط کے ذکر نہیں کر رہا، بلکہ جزیہ کے نفاذ کو مقصود قرار دے کر ان اہل کتاب کے خلاف قتال کا حکم دے رہا ہے جو اس کو ادا کرنے سے کریں۔ اس سے یہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ جو اہل کتاب قتال کے بغیر صلح کریں، ان پر جزیہ عائد نہ کیا جائے، چنانچہ نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حوالے سے مفتوح اور غیر مفتوح گروہوں میں کوئی فرق کیا ہے اور نہ صحابہ نے، بلکہ تاریخی بیانات سے واضح ہے کہ صحابہ صلح کے لیے پہلی شرط ہی یہ پیش کرتے تھے کہ 'اسلام قبول کرو یا جزیہ دو'۔

ایک اور رائے یہ ہے کہ 'جزیہ' کے قانون میں فی ذاتہ یہ گنجایش موجود ہے کہ اگر اسلامی ریاست کے غیر مسلم معاہدین اس حوالے سے کسی حساسیت کا شکار ہوں تو از روے مصلحت ان پر جزیہ کے نفاذ پر اصرار نہ کیا جائے۔ فقہا کے ہاں، بنو تغلب کے نصاریٰ کے ساتھ کیے جانے والے معاملے کی روشنی میں، ایک رائے یہ موجود رہی ہے کہ اگر عملی صورت حالات کسی غیر مسلم گروہ کے ساتھ اسی شرط پر صلح کرنے پر مجبور کر رہی ہو کہ ان سے جزیہ کے بجائے زکوٰۃ لی جائے جس کی مقدار جزیہ کے مساوی ہو تو ایسا کرنا جائز ہے۔ (ابن قدامہ، المغنی، ۹/ ۲۷۷۔ ماوردی، الاحکام السلطانیہ، ۱۸۴) مولانا امین احسن اصلاحی نے اس معاملے میں مزید وسعت پیدا کرتے ہوئے اسے ایک عمومی ضابطہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''اگر وہ اس بات پر مصر ہوں کہ ان پر بھی اسی طرح کے مالی واجبات عائد کیے جائیں جو مسلمانوں پر عائد ہیں تو حکومت ان سے اپنی صواب دید کے مطابق اس شرط پر بھی معاہدہ کر سکتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس فرق کو یوں سمجھیے کہ اگر جزیہ کی ادائیگی میں وہ عار اور ذلت محسوس کریں تو ان کو اس سے مستثنیٰ کر کے ان کے لیے کوئی اور مناسب شکل اختیار کی جا سکتی ہے۔'' (تدبر قرآن، ۵/۱۶۵)

یہی نقطۂ نظر الدکتور یوسف القرضاوی نے اختیار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''موجودہ دور میں اسلامی ممالک کے غیر مسلم (اہل کتاب) 'جزیہ' نہیں دیتے بلکہ اس لفظ پر بھی ناک بھوں چڑھاتے ہیں تو کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ جزیہ کے بدلے بطور ٹیکس ان سے زکوٰۃ لی جائے، اگرچہ نام اس کا زکوٰۃ نہ ہو مگر شرح زکوٰۃ کی ہو۔ بنی تغلب کے عیسائیوں کے بارے میں حضرت عمر کا جو موقف محدثین، مورخین اور فقہاے اسلام نے بیان کیا ہے، اس سے ہمیں اس معاملے کا اصل صورت حال اور مصلحت کے پیش نظر جائزہ لینے کی گنجایش نظر آتی ہے۔ (فقہ الزکوٰۃ، مترجم: ساجد الرحمٰن صدیقی، ۱/۱۳۶)

''اس فیصلے کے پیش نظر دور جدید میں اگر اسلامی ممالک میں غیر مسلموں پر جزیہ کی جگہ کوئی ایسا ٹیکس عائد کر دیا جائے جو مسلمانوں پر اسلامی نظام کی جانب سے عائد شدہ دو فرائض کے مساوی درجے کا ہو۔ یعنی مسلمان ایک فریضہ - جہاد - میں جان کی قربانی دیتے ہیں اور دوسرے فریضہ - زکوٰۃ - میں مال کی قربانی دیتے ہیں تو کیا ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا؟ اگر مسلمانوں کے اور غیر مسلموں کے مشورے سے غیر مسلموں پر ایسا کوئی ٹیکس عائد کیا جائے اور اس کو زکوٰۃ اور صدقہ کا نام بھی نہ دیا جائے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے ان کے مطالبے پر دے دیا تھا تو کیا یہ اقدام جائز نہیں ہوگا؟'' (ایضاً ص ۱۳۸)

بعض دیگر اہل علم اس ضمن میں عملی حالات کی رعایت اور 'مصلحت' کے عمومی اصول کو بنیاد بناتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کی نمائندگی ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی نے یوں کی ہے:

''دور جدید میں قائم ہونے والی اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کے سیاسی اور مدنی حقوق کا مسئلہ بھی نازک اور اہم ہے اور اگرچہ تحریک اسلامی کے رہنماؤں نے اس بارے میں خاصا حقیقت پسندانہ موقف اختیار کیا ہے مگر عام ذہنوں پر مغرب کی پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا کافی اثر ہے۔ موجودہ موقف یہ ہے کہ رائے دہندگی اور مجالس قانون ساز کی رکنیت نیز دوسرے مدنی حقوق میں ان کے ساتھ کوئی امتیازی سلوک نہ برتا جائے گا، البتہ یہ مجالس از روے دستور اس بات کی پابند ہوں گی کہ وہ قرآن وسنت کے خلاف کوئی قانون نہیں بنا سکتیں۔ اسلامی ریاست کا صدر مملکت لازماً مسلمان ہوگا اور اس کی شوریٰ صرف مسلمانوں پر مشتمل ہوگی۔ غیر مسلموں سے جزیہ لینا ضروری نہیں

اور انھیں فوجی خدمات سے مستثنیٰ رکھنا مناسب ہوگا۔'' (اسلام، معاشیات اور ادب، ص ۴۱۹)

''مسلمانوں اور اسلام کے کسی اہم مفاد کو مجروح کیے بغیر غیر مسلموں کو ان تمام سیاسی اور مدنی حقوق کی ضمانت دی جا سکتی ہے جو دور جدید کی کسی ریاست کے شہریوں کو حاصل ہوتے ہیں یا جن کا شمار مجلس اقوام متحدہ نے بنیادی انسانی حقوق میں کیا ہے۔ اپنے موقف کی تعیین اور اس کے بیان میں مزاج عصر کی رعایت رکھنے میں اس حد تک کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا جس حد تک نہ کسی متعین شرعی حکم کی خلاف ورزی لازم آتی ہو نہ اسلام اور مسلمانوں کا کوئی اہم مفاد مجروح ہوتا ہو۔

اس بارے میں مسلم ممالک میں اٹھنے والی اسلامی تحریکوں کے موقف کی تعیین میں دنیا کی رائے عامہ اور غیر مسلم ممالک میں بسنے والی مسلمان اقلیتوں کے مفاد و مصالح کی رعایت رکھنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ دنیا میں اسلام کے مجموعی مفاد کا ایک اہم تقاضا یہ بھی ہے کہ غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کو جملہ سیاسی اور مدنی حقوق اور اسلام کی طرف دعوت دینے کے آزادانہ مواقع حاصل ہوں۔ زیر غور مسئلہ میں، شریعت کی حدود کے اندر رہتے ہوئے فراخ دلانہ پالیسی اختیار کرنے اور اس کو مزاج عصر سے مناسبت رکھنے والے انداز میں سامنے لانے سے اس مفاد کے تحفظ میں مدد ملے گی۔'' (اسلام، معاشیات اور ادب، ص ۴۲۰)

خلافت عثمانیہ کے آخری دور میں اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کے لیے مسلمان شہریوں کے مساوی سیاسی و معاشرتی حقوق تسلیم کرنے کا اصول صرف جزیہ کے اسقاط تک محدود نہیں رہا، بلکہ بعض دوسرے اہم امتیازات کے حوالے سے بھی کلاسیکی فقہی قوانین پر نظر ثانی کی گئی۔ مثال کے طور پر فقہا نے مسلمان کے خلاف کسی غیر مسلم کی گواہی کو اس بنیاد پر ناقابل قبول قرار دیا ہے کہ اس سے مسلمانوں پر غیر مسلموں کی بالادستی قبول کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں، تاہم ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں فقہی ذخیرے میں بیان ہونے والے، گواہ کے مطلوبہ اوصاف میں سے مسلمان ہونے کی شرط حذف کر دی گئی ہے۔ (مجلۃ الاحکام العدلیہ، مادۃ ۱۶۸۶، ۱۷۰۰-۱۷۰۵) جدید جمہوری تصورات کے تحت قائم ہونے والی بعض اسلامی ریاستوں، مثلاً پاکستان میں اسی کے مطابق قانون سازی کی گئی ہے اور حدود و قصاص کے علاوہ کسی معاملے میں مسلم اور غیر مسلم گواہوں کے مابین تفریق نہیں کی گئی۔

اسی طرح روایتی فقہی تصور میں قاضی کا مسلمان ہونا اس منصب کے لیے اہلیت کی بنیادی شرائط میں شمار کیا گیا ہے اور ایک اسلامی ریاست میں کسی غیر مسلم کے منصب قضا پر فائز ہونے کی کوئی گنجایش تسلیم نہیں کی گئی۔ تاہم ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں قاضی کے مطلوبہ اوصاف کے ضمن میں، کلاسیکی فقہی موقف کے برعکس، اس کے مسلمان ہونے

کی شرط کا سرے سے کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ (مجلۃ الاحکام العدلیہ، مادۃ ۱۷۹۲-۱۷۹۴) اسی بنیاد پر بہت سے مسلم ممالک میں غیر مسلموں کو منصب قضا پر فائز کرنے کا طریقہ اختیار کر لیا گیا ہے۔ (وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۷۴۴) مثال کے طور پر پاکستان میں دستوری طور پر صدر اور وزیر اعظم کے لیے تو مسلمان ہونے کی شرط موجود ہے، لیکن کسی دوسرے منصب کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی۔ غیر مسلم ججوں کا اعلیٰ ترین مناصب پر تقرر عملاً بھی قبول کیا گیا ہے اور کم از کم ایک قانونی ایشو کے طور پر یہ مسئلہ کبھی نہیں اٹھایا گیا، بلکہ اسلامی نظریاتی کونسل نے ۲۰۰۷ء اپنی سفارشات میں باقاعدہ یہ تجویز کیا ہے کہ ''قانون کی باقاعدہ تدوین کے بعد جج کے مسلمان ہونے کی شرط غیر ضروری ہے۔ غیر مسلم جج بھی قانون کو پوری طرح سمجھ لینے کے بعد ہر نوعیت کے مقدمات کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔'' (''حدود وتعزیرات: اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ''، شائع کردہ اسلامی نظریاتی کونسل حکومت پاکستان، ۹)

جاوید احمد غامدی کا نقطۂ نظر

گزشتہ سطور میں ہم نے امت مسلمہ کی علمی وفقہی روایت کے بعض ایسے پہلوؤں کا ذکر کیا ہے جن سے واضح ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے اپنے دور میں منکرین حق کے خلاف جو قتال کیا، اس کی خاص نوعیت اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج کو اہل علم کسی نہ کسی زاویے سے عمومی طور پر محسوس کرتے چلے آ رہے ہیں۔ تاہم اس بحث کو بالعموم چونکہ فقہی تناظر میں دیکھا گیا اور اس کو نسخ وتخصیص کی فنی اصطلاحات کے اسلوب میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی، اس وجہ سے الجھن برقرار رہی اور ہر دور میں اہل علم اس کے حل کے لیے نئی سے نئی توجیہات پیش کرنے پر مجبور ہوتے رہے۔ ہمارے علم کی حد تک اس سارے معاملے کو درست تناظر میں پہلی مرتبہ مولانا حمید الدین فراہی نے دیکھا اور اس کو فقہی اصطلاحات کے محدود اور ناکافی دائرے سے نکال کر قرآن مجید میں بیان کردہ سنن الٰہیہ کے دائرے میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی۔ مولانا نے رسولوں کے حوالے سے اللہ تعالیٰ کی ایک خاص سنت کو قرآن مجید سے دریافت کیا اور اس کے روبہ عمل ہونے کے مختلف مراحل نصوص کی روشنی میں متعین کیے۔ اس بحث کو بعد میں ان کے طریقے پر قرآن مجید پر غور کرنے والے اہل علم، مثلاً مولانا امین احسن اصلاحی اور جاوید احمد غامدی نے مزید منقح کیا اور اس کی روشنی میں احکام قتال کی ایک نئی تعبیر پیش کی۔ رسولوں کے باب میں زیر بحث سنت الٰہی کی وضاحت فراہی مکتب فکر کے نمائندہ تینوں اہل علم، مولانا فراہی، مولانا اصلاحی اور جاوید احمد غامدی نے کی ہے۔ ان

حضرات کے ہاں اس حوالے سے اجمال و تفصیل کا فرق بھی موجود ہے اور مولانا فراہی سے جاوید احمد غامدی تک اس قانون کی تشریح و تفصیل میں ایک ارتقا بھی واقع ہوا ہے جس کے لیے ان اہل علم کی تصانیف کا براہ راست مطالعہ مفید ہوگا۔ یہاں ہم سہولت کی غرض سے اس ضمن میں جناب جاوید احمد غامدی کی تصریحات نقل کرنے پر اکتفا کریں گے۔

قرآن مجید کو ''پیغمبر کی سرگزشت انذار'' کا عنوان دیتے ہوئے انھوں نے عہد نبوی و عہد صحابہ میں جہاد و قتال کے مخصوص پس منظر اور ان احکام کی تحدید و تخصیص کی علمی اساس کو یوں واضح کیا ہے:

''اپنے مضمون کے لحاظ سے قرآن ایک رسول کی سرگزشت انذار ہے۔ اسے شروع سے آخر تک پڑھیے۔ یہ حقیقت اس کے ہر صفحے پر ثبت نظر آئے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے محض ایک مجموعہ قانون و حکمت نہیں، بلکہ پیغمبر کے لیے اپنی قوم کو انذار کا ذریعہ بنا کر نازل کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

واوحی الی ھذا القرآن لانذرکم بہ ومن بلغ. (الانعام ۶:۱۹)	''اور میری طرف سے یہ قرآن اس لیے وحی کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے سے میں تمھیں انذار کروں اور ان کو بھی جنھیں یہ پہنچے۔''

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق معلوم ہے کہ آپ نبوت کے ساتھ رسالت کے منصب پر بھی فائز تھے۔ اللہ تعالیٰ جن لوگوں کو خلق کی ہدایت کے لیے مبعوث فرماتے ہیں اور اپنی طرف سے وحی والہام کے ذریعے سے ان کی رہنمائی کرتے ہیں، انھیں نبی کہا جاتا ہے۔ لیکن ہر نبی کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ رسول بھی ہو۔ رسالت ایک خاص منصب ہے جو نبیوں میں سے چند ہی کو حاصل ہوا ہے۔ قرآن میں اس کی تفصیلات کے مطابق رسول اپنے مخاطبین کے لیے خدا کی عدالت بن کر آتا ہے اور ان کا فیصلہ کر کے دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے۔ قرآن بتاتا ہے کہ رسولوں کی دعوت میں یہ فیصلہ انذار، انذار عام، اتمام حجت اور ہجرت و براءت کے مراحل سے گزر کر صادر ہوتا اور اس طرح صادر ہوتا ہے کہ آسمان کی عدالت زمین پر قائم ہو جاتی ہے، خدا کی دینونت کا ظہور ہوتا ہے اور رسول کے مخاطبین کے لیے ایک قیامت صغریٰ برپا کر دی جاتی ہے۔ اس دعوت کی جو تاریخ قرآن میں بیان ہوئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر بالعموم دو ہی صورتیں پیش آتی ہیں: ایک یہ کہ پیغمبر کے ساتھ بھی تعداد میں کم ہوتے ہیں اور اسے کوئی دار الہجرت بھی میسر نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ وہ معتد بہ تعداد میں اپنے ساتھیوں کو لے کر نکلتا ہے اور اس کے نکلنے سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کسی سرزمین میں اس کے لیے آزادی اور تمکن کے ساتھ رہنے بسنے کا سامان کر دیتے ہیں۔ .... نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے میں یہی دوسری صورت پیدا ہوئی۔ چنانچہ آپ کی

طرف سے انذار، انذار عام، اتمام حجت، ہجرت وبراءت اور اپنے مخالفین وموافقین کے لیے جزا وسزا کی یہ سرگزشت ہی قرآن کا موضوع ہے۔ اس کی ہر سورہ اسی پس منظر میں نازل ہوئی ہے اور اس کے تمام ابواب اسی لحاظ سے مرتب کیے گئے ہیں۔ قرآن کی شرح وتفسیر میں جو چیزیں اس رعایت سے اس کے ہر طالب علم کے پیش نظر رہنی چاہییں، وہ یہ ہیں:

اولاً، اس کی ہر سورہ میں تدبر کر کے اس کا زمانۂ نزول نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کے انھی مراحل کے لحاظ سے اس طرح متعین کرنا چاہیے کہ اس کے بارے میں یہ بات پورے اطمینان کے ساتھ کہی جا سکے کہ مثال کے طور پر، یہ زمانۂ انذار میں نازل ہوئی ہے یا زمانۂ ہجرت وبراءت اور جزا وسزا میں، اور اس کی ہر آیت کا مدعا اسی پس منظر میں سمجھنا چاہیے۔

ثانیاً، اس کی ہر سورہ کے بارے میں یہ طے کرنا چاہیے کہ اس کے مخاطب اصلاً زمانۂ رسالت کے مشرکین ہیں، اہل کتاب ہیں، منافقین ہیں یا پیغمبر اور اس کے ساتھی اہل ایمان یا ان مخاطبین کی کوئی خاص جماعت۔ اسی طرح طے کرنا چاہیے کہ تبعاً ان میں سے کس کی طرف اور کہاں کوئی التفات ہوا ہے۔ چنانچہ اس کی ہر ضمیر کا مرجع، ہر لام تعریف کا معہود اور ہر تعبیر کا مصداق پھر اسی روشنی میں واضح کرنا چاہیے۔

ثالثاً، اس میں غلبۂ حق، استخلاف فی الارض اور جہاد وقتال کی آیات سے متعلق یہ بات بالخصوص پوری تحقیق کے ساتھ متعین کرنی چاہیے کہ ان میں کیا چیز شریعت کا حکم اور خدا کا ابدی فیصلہ ہے اور کیا چیز اسی انذار رسالت کے مخاطبین کے ساتھ خاص کوئی قانون ہے جو اب لوگوں کے لیے باقی نہیں رہا۔'' (میزان، ص ۴۸، ۴۹)

''قرآن میں یہ اسلوب جگہ جگہ اختیار کیا گیا ہے کہ بظاہر الفاظ عام ہیں، لیکن سیاق وسباق کی دلالت پوری قطعیت کے ساتھ واضح کر دیتی ہے کہ ان سے مراد عام نہیں ہے۔ قرآن 'الناس' کہتا ہے، لیکن ساری دنیا کا تو کیا ذکر، بارہا اس سے عرب کے سب لوگ بھی اس کے پیش نظر نہیں ہوتے۔ وہ 'علی الدین کله' کی تعبیر اختیار کرتا ہے، لیکن اس سے دنیا کے سب ادیان مراد نہیں لیتا۔ وہ 'المشرکون' کے الفاظ استعمال کرتا ہے، لیکن انھیں سب شرک کرنے والوں کے معنی میں استعمال نہیں کرتا۔ وہ 'ان من اهل الکتاب' کے الفاظ لاتا ہے، لیکن اس سے پورے عالم کے اہل کتاب مراد نہیں ہوتے۔ وہ 'الانسان' کے لفظ سے اپنا مدعا بیان کرتا ہے، لیکن اس سے ساری اولاد آدم کا ذکر مقصود نہیں ہوتا۔ یہ قرآن کا عام اسلوب ہے جس کی رعایت اگر ملحوظ نہ رہے تو قرآن کی شرح و وضاحت میں متکلم کا منشا بالکل باطل ہو کر رہ جاتا ہے اور بات کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہے، لہٰذا ناگزیر ہے کہ اس معاملے میں قرآن کے عرف اور اس کے سیاق وسباق کی حکومت اس کے الفاظ پر ہر حال میں قائم رکھی جائے۔''

(میزان ص۲۳، ۲۴)

جزیرۂ عرب سے باہر صحابہ کے جہاد کی نوعیت اور اس کی شرعی اساس کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''قرآن نے بتایا ہے کہ شہادت کا یہ منصب سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی ذریت کو بھی اسی طرح حاصل تھا۔ لہٰذا آپ پر ایمان لانے کے بعد وہ جب ''خیر امت'' بن کر اٹھے تو ان کے ذریعے سے یہ جزیرہ نمائے عرب سے باہر کی اقوام پر بھی قائم ہوگئی۔ قرآن نے صراحت کی ہے کہ ذریت ابراہیم کو اللہ تعالیٰ نے اس شہادت کے لیے اسی طرح منتخب کیا تھا، جس طرح وہ بنی آدم میں سے بعض جلیل القدر ہستیوں کو نبوت و رسالت کے لیے منتخب کرتا ہے۔''

(اشراق، مئی ۲۰۰۳، ۴۱، ۴۲)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دعوت جزیرہ نمائے عرب سے باہر قریب کی تمام قوموں کے سامنے بھی پیش کر دی اور ان کے سربراہوں کو خط لکھ کر ان پر واضح کر دیا کہ اب اسلام ہی ان کے لیے سلامتی کی ضمانت بن سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ تھے کہ خدا کی جو حجت آپ کے ذریعے سے عرب کے مشرکین اور یہود و نصاریٰ پر قائم ہوئی ہے، وہ آپ کے دنیا سے رخصت ہونے سے پہلے جزیرہ نما سے باہر کی ان قوموں پر بھی قائم ہو جائے گی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ رسولوں کی طرف سے اتمام حجت کے بعد دنیا ہی میں جزا و سزا کے قانون کا اطلاق ان قوموں پر بھی کیا جائے۔ چنانچہ یہی ہوا اور جزیرہ نما میں اپنی حکومت مستحکم کر لینے کے بعد صحابہ کرام اس اعلان کے ساتھ ان اقوام پر حملہ آور ہو گئے کہ اسلام قبول کرو یا زیردست بن کر جزیہ دینے کے لیے تیار ہو جاؤ۔ اس کے سوا اب زندہ رہنے کی کوئی صورت تمھارے لیے باقی نہیں رہی۔'' (میزان، ص ۱۰۶)

جاوید احمد غامدی کے نزدیک یہ اقدامات چونکہ دراصل ایک سنت الٰہی کا نفاذ تھے، اس لیے ان سے شریعت کا کوئی عمومی حکم اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ لکھتے ہیں:

''اس کا حکم قرآن میں دو صورتوں کے لیے آیا ہے:

ایک، ظلم و عدوان کے خلاف،

دوسرے، اتمام حجت کے بعد منکرین حق کے خلاف۔

پہلی صورت شریعت کا ابدی حکم ہے اور اس کے تحت جہاد اسی مصلحت سے کیا جاتا ہے جو اوپر بیان ہوئی ہے۔ دوسری صورت کا تعلق شریعت سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے قانون اتمام حجت سے ہے جو اس دنیا میں ہمیشہ اس کے براہ راست حکم سے اور انھی ہستیوں کے ذریعے سے روبہ عمل ہوتا ہے جنھیں وہ ''رسالت'' کے منصب پر فائز کرتا ہے۔ ...... اس قانون کی رو سے اللہ کی حجت جب ان رسولوں کے ذریعے سے کسی قوم پر پوری ہوتی ہے تو ان کے

منکرین پر اسی دنیا میں عذاب آ جاتا ہے۔ یہ عذاب آسمان سے بھی آتا ہے اور بعض حالات میں اہل حق کی تلواروں کے ذریعے سے بھی۔ پھر اس کے نتیجے میں منکرین لازماً مغلوب ہو جاتے ہیں اور ان کی سرزمین پر حق کا غلبہ پوری قوت کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے بعد یہی دوسری صورت پیش آئی۔ چنانچہ آپ کو اور آپ کے صحابہ کو جس طرح ظلم وعدوان کے خلاف قتال کا حکم دیا گیا، اسی طرح اس مقصد کے لیے بھی تلوار اٹھانے کی ہدایت ہوئی۔ یہ خدا کا کام تھا جو انسان کے ہاتھوں سے انجام پایا۔ اسے ایک سنت الٰہی کی حیثیت سے دیکھنا چاہیے۔ انسانی اخلاقیات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ 'یعذ بہم اللہ بایدیکم' (اللہ انھیں تمھارے ہاتھوں سے سزا دے گا) کے الفاظ میں یہی حقیقت بیان ہوئی ہے۔'' (میزان، ص۵۷۹،۵۸۰)

''یہ محض قتال نہ تھا، بلکہ اللہ تعالیٰ کا عذاب تھا جو اتمام حجت کے بعد سنت الٰہی کے عین مطابق اور ایک فیصلہ خداوندی کی حیثیت سے پہلے عرب کے مشرکین اور یہود ونصاریٰ پر اور اس کے بعد عرب سے باہر کی اقوام پر نازل کیا گیا۔ لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے کہ منکرین حق کے خلاف جنگ اور اس کے نتیجے میں مفتوحین پر جزیہ عائد کر کے انھیں محکوم اور زیر دست بنا کر رکھنے کا حق ان اقوام کے بعد اب ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ہے۔ قیامت تک کوئی شخص اب نہ دنیا کی کسی قوم پر اس مقصد سے حملہ کر سکتا ہے اور نہ کسی مفتوح کو محکوم بنا کر اس پر جزیہ عائد کرنے کی جسارت کر سکتا ہے۔ مسلمانوں کے لیے قتال کی ایک ہی صورت باقی رہ گئی ہے، اور وہ ظلم وعدوان کے خلاف جنگ ہے۔ اللہ کی راہ میں قتال اب یہی ہے۔ اس کے سوا کسی مقصد کے لیے بھی دین کے نام پر جنگ نہیں کی جا سکتی۔'' (میزان، ص۶۰۱)

مولانا مودودی کی تعبیر جہاد

عصر حاضر کے ممتاز عالم اور مفکر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے جہاد سے متعلق اسلامی شریعت کے تصور اور اس کے احکام کی تعبیر وتشریح کو ایک خاص زاویے سے موضوع بحث بنایا ہے۔ ان کا نقطۂ نظر اس حوالے سے خاص اہمیت رکھتا ہے کہ انھوں نے فقہا کے روایتی موقف کے مطابق جہاد وقتال کے اس ہدف سے تو اتفاق کیا ہے کہ اس کے ذریعے سے دنیا کی غیر مسلم اقوام پر اسلام کی سیاسی حاکمیت قائم کر دی جائے، تاہم اس کی فکری اور فلسفیانہ اساس کے ضمن میں انھوں نے فقہا سے مختلف ایک متبادل تعبیر پیش کی ہے۔ مولانا نے اپنے فہم کے مطابق اسلام کے فلسفہ جہاد کو ''الجہاد فی الاسلام'' کے نام سے اپنی ابتدائی تصنیف میں بھی واضح کیا ہے اور اس کے بعد مختلف تحریروں میں اور بالخصوص ''تفہیم القرآن'' کے اہم مقامات پر بھی اس کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت کی ہے۔ اس سارے مواد کے

مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مولانا کے فکر وفہم میں ایک ارتقا پایا جاتا ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ ''الجہاد فی الاسلام''، میں پیش کی گئی تعبیر اور ''تفہیم القرآن'' وغیرہ میں اختیار کیے گئے نقطۂ نظر میں زاویہ نگاہ کے لحاظ سے جوہری فرق پایا جاتا ہے۔ یہاں ہم ان کی تحریروں سے سامنے آنے والے ان مختلف زاویہ ہاے نگاہ کا الگ الگ مطالعہ کریں گے۔

الجہاد فی الاسلام

'الجہاد فی الاسلام' میں مولانا نے بنیادی طور پر اسلام کے تصور جہاد کی عقلی واخلاقی توجیہ کو موضوع بنایا ہے اور یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اخلاقیات کے مسلمہ اصولوں کے تحت جہاد کے اس تصور پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ مولانا واضح کرتے ہیں کہ جہاں تک ایمان وعقیدہ اور دین ومذہب کا تعلق ہے تو وہ سراسر انسان کے اپنے ارادہ واختیار پر مبنی ہے اور اس معاملے میں جبر واکراہ کا طریقہ ناجائز ہے۔ اس ضمن میں قرآن مجید میں دی جانے والی ہدایات میں کوئی نسخ واقع نہیں ہوا اور یہ ہدایات بدستور قابل عمل اور محکم ہیں۔ چنانچہ کسی شخص یا گروہ کو اسلام قبول نہ کرنے کے جرم میں تہ تیغ نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس بنا پر اس کے خلاف اقدام جنگ کیا جا سکتا ہے۔ ان کے نزدیک جہاد وقتال کے لیے وجہ جواز اور نظری اساس دین ومذہب کا اختلاف نہیں، بلکہ معروف اور مسلمہ انسانی اخلاقیات ہے۔ اس ضمن میں مولانا کے استدلال کو حسب ذیل مقدمات کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ انسانی تمدن کی بنیاد انسانی جان کی حرمت پر قائم ہے اور انسان کے تمدنی حقوق میں سب سے پہلا حق اس کے زندہ رہنے کا حق ہے۔ یہ نہ صرف تمدن کی تشکیل اور اس کی بقا وارتقا کے لیے ناگزیر ہے، بلکہ کسی فائدے یا عداوت کی خاطر کسی دوسرے انسان کی جان لے لینا فی نفسہ ایک بدترین اخلاقی جرم ہے۔ انسانی جان کی حرمت کا یہ اصول دنیا کے تمام مذاہب، اخلاقی تعلیمات اور تہذیبوں میں مانا گیا ہے اور قرآن مجید نے ناحق کسی ایک انسان کی جان لینے کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے۔ (ص ۲۳، ۲۴)

۲۔ انسانی جان کو حاصل یہ حرمت مطلق نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ انسان معاشرت اور تمدن میں جائز حدود کے اندر زندگی بسر کرے اور دوسرے انسانوں کے جان ومال، حقوق ومفادات اور آزادی پر دست درازی نہ کرے۔ اگر کوئی انسان ان حدود کو پامال کر کے کسی کی جان پر تعدی کرے یا فتنہ وفساد کا مرتکب ہو تو اس کی جان کو تحفظ حاصل نہیں رہتا بلکہ فتنہ وفساد کے خاتمے کے لیے اس کے شر سے تعرض کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ قصاص یعنی

جان کے بدلے میں جان لینے کا طریقہ اسی اصول پر مبنی ہے اور اس کے بغیر دنیا میں شر و فساد کی جڑ کاٹنا، حق داروں کے حقوق کو محفوظ رکھنا اور سرکشوں کو ان کے جائز حدود میں رکھنا ممکن نہیں۔ (ص ۲۹۔۳۳)

۳۔ سرکشی، تعدی اور فتنہ و فساد کا مرض جس طرح افراد میں پیدا ہو سکتا ہے، اسی طرح گروہ اور جماعتیں بھی اس کی مرتکب ہو سکتی ہیں، چنانچہ قصاص کا یہ قانون جس طرح افراد کے لیے ہے، گروہوں اور جماعتوں کے لیے بھی ہے۔ اگر کوئی گروہ طاقت اور قوت کے بل بوتے پر دوسرے گروہوں کی مال و دولت اور تجارت و معیشت کو برباد کرنے کی کوشش کرے یا کمزور اور پست طبقات پر اپنی بالادستی قائم کر کے انھیں ظلم و ستم کا نشانہ بنائے یا جہانگیری اور کشورستانی کے شوق میں دوسری قوموں کی آزادی اور خود مختاری کو سلب کرے یا بندگان خدا سے اپنے ارادے اور ضمیر کے مطابق عقیدہ و مذہب کے اختیار کرنے کی آزادی چھین لے تو اس کے خلاف جنگ کرنا اور اس کے ظلم و ستم کا خاتمہ کر دینا ایک اخلاقی فرض کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ (ص ۳۴۔۳۶)

۴۔ اس بنیادی مقدمے کے تحت اسلامی شریعت میں دو صورتوں میں جنگ کو مشروع قرار دیا گیا ہے: ایک مدافعانہ جنگ اور دوسری مصلحانہ جنگ۔ مدافعانہ جنگ کا مطلب واضح ہے، یعنی یہ کہ کفار کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف کیے جانے والے حملوں اور ظلم و زیادتی کی مدافعت کی جائے اور مسلمانوں کے جان و مال اور دین و مذہب کو ان کی چیرہ دستیوں سے محفوظ رکھا جائے۔ جنگ کی دوسری صورت 'مصلحانہ جنگ' ہے جس کا مقصد بنی نوع انسان کی اخلاقی تطہیر اور انسانی تمدن سے بدی، شر، منکرات اور فتنہ و فساد کا خاتمہ کرنا ہے۔

۵۔ مذکورہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت میں جنگ کی نظری وجہ بھی مسلم اور واضح ہے اور اس پر مبنی شرعی حکم یعنی اپنے خلاف ہونے والی جارحیت کو روکنا اور دشمن سے اس کا انتقام لینا بھی انسانوں کے مابین متفق علیہ اور غیر متنازع فیہ ہے، البتہ دوسری صورت میں جنگ کا مقصد تو معروف اور مسلمہ اخلاقی تصورات سے متعلق ہے، لیکن اس مقصد کے لیے جنگ کا جائز ہونا اسلام کی ایک منفرد تعلیم ہے جو بذات خود اخلاقیات کے ایک اعلیٰ اور بے غرض تصور پر مبنی ہے۔ مولانا کی رائے میں امت مسلمہ پر یہ ذمہ داری اس کے مقصد وجود کے لحاظ سے عائد ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو 'خیر امت' کا لقب دیا ہے اور اس کی ذمہ داری یہ بیان کی ہے کہ وہ اپنی قومی حیثیت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دے۔ چنانچہ اگر منکرات کے شیوع اور برائیوں کے فروغ کے نتیجے میں دنیا کی قوموں کی اخلاقی، مادی اور روحانی زندگی برباد ہو رہی ہو تو ایک طرف نیکی کے ساتھ محبت اور بدی کے ساتھ نفرت اور دوسری طرف بنی نوع انسان کے ساتھ ہمدردی اور خیر خواہی کا جذبہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مسلمان اقوام

عالم کی اصلاح کے لیے ہر قسم کی صلاحیت اور قوت و طاقت کو استعمال میں لائیں اور بدی کو مٹانے اور نیکی کو قائم کرنے کی جدوجہد کریں۔

۶۔ اقوام عالم کی اصلاح کا یہ ہدف محض وعظ و نصیحت اور دعوت و تبلیغ کے ذریعے سے حاصل نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ انسانی تمدن میں اجتماعی سطح پر پیدا ہونے والی تمام اخلاقی خرابیوں کا منبع اور مصدر ایک فاسد نظام حکومت ہوتا ہے۔ ایسا نظام حکومت حق شناسی اور خدا ترسی جیسے اوصاف سے محروم ہوتا ہے اور برائیوں کو پیدا کرنے اور ان کو بقا اور تسلسل دینے میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ چنانچہ بدی کے استیصال اور بدکاری کے دفع و انسداد کے لیے ضروری ہے کہ محض دعوت و تبلیغ سے آگے بڑھ کر جنگ و قتال کے ذریعے سے ایسی تمام حکومتوں کو مٹا دیا جائے اور ان کی جگہ خوف خدا اور انسان دوستی پر مبنی ایک عادلانہ و منصفانہ نظام حکومت قائم کیا جائے جس کا نصب العین نیکی کو پروان چڑھانا اور بدی کو مٹانا ہو اور جس کے کارکنان صرف انسانیت کی بہتری اور خدا کی خوشنودی کے لیے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لیں۔ (الجہاد فی الاسلام ص ۱۱۷، ۱۲۰)

مولانا مودودی کے اصولی نقطۂ نظر کی وضاحت کے بعد اب ہم بحث کے بنیادی اور اہم نکات کے حوالے سے اس کا ایک تنقیدی جائزہ لیں گے:

۱۔ سب سے پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ مولانا سورۂ براءۃ میں مشرکین کو قتل کرنے اور اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنے کے احکام کا کیا محل بیان کرتے ہیں۔ ہم واضح کر چکے ہیں کہ ان نصوص میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے باوجود آپ پر ایمان نہ لانے والے گروہوں کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا بیان کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام کے پس منظر میں عقیدہ و مذہب کا اختلاف واضح طور پر کارفرما ہے۔ تاہم 'الجہاد فی الاسلام' میں مولانا نے ان نصوص کی تعبیر کرتے ہوئے حکم کی اس اساس کی واضح طور پر نفی کی اور اس کی تشریح کفر و ایمان کی اساس پر کرنے والے اہل علم کے موقف کو غلط ٹھہرایا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''اسلام کی تلوار ایسے لوگوں کی گردنیں کاٹنے کے لیے تو ضرور تیز ہے جو اسلام اور مسلمانوں کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں یا اللہ کی زمین میں فتنہ و فساد پھیلاتے ہیں --- اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس تیزی میں وہ حق بجانب نہیں ہے --- لیکن جو لوگ ظالم نہیں ہیں، جو بدکار نہیں ہیں، جو صد عن سبیل اللہ نہیں کرتے، جو دین حق کو مٹانے اور دبانے کی کوشش نہیں کرتے، جو خلق خدا کے امن و اطمینان کو غارت نہیں کرتے، وہ خواہ کسی قوم سے تعلق رکھتے ہوں اور ان کے دینی عقائد خواہ کتنے ہی باطل ہوں، اسلام ان کی جان و مال سے کچھ تعرض نہیں کرتا۔ ان کے لیے اس کی

تلوار کند ہے اور اس کی نظروں میں ان کا خون حرام ہے۔'' الجہاد فی الاسلام ص ۱۵۶)

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

''مذہب کے معنی عام اصطلاح کے اعتبار سے بجز اس کے اور کیا ہیں کہ وہ چند عقائد اور چند عبادات اور مراسم کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے مذہب کو واقعی ایک پرائیویٹ معاملہ ہی ہونا چاہیے۔ آپ کو اختیار ہے کہ جو عقیدہ چاہیں رکھیں اور آپ کا ضمیر جس کی عبادت کرنے پر راضی ہو، اس کو جس طرح چاہیں پکاریں۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی جوش اور سرگرمی آپ کے اندر اس مذہب کے لیے موجود ہے تو آپ دنیا بھر میں اپنے عقائد کی تبلیغ کرتے پھریے اور دوسرے عقائد والوں سے مناظرے کیجیے۔ اس کے لیے تلوار ہاتھ میں پکڑنے کا کون سا موقع ہے؟ کیا آپ لوگوں کو مار مار کر اپنا ہم عقیدہ بنانا چاہتے ہیں؟ یہ سوال لازمی طور پر پیدا ہوتا ہے جبکہ آپ اسلام کو عام اصطلاح کی رو سے ایک ''مذہب'' قرار دے لیں، اور یہ پوزیشن اگر واقعی اسلام کی ہو تو جہاد کے لیے حقیقت میں کوئی وجہ جواز ثابت نہیں کی جا سکتی۔'' (تفہیمات ۱/۶۷)

اس بنیادی نکتے کی روشنی میں انھوں نے سورۂ براءۃ کے حکم 'فاقتلوا المشرکین' کا ذکر ''دغا بازی وعہد شکنی کی سزا'' کے زیر عنوان مدافعانہ جنگ کی ایک ذیلی صورت کے طور پر کیا ہے اور اس کی اساس عقیدہ و مذہب کے بجائے مشرکین کے فتنہ وفساد اور نقض عہد کو قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم عرب کے تمام مشرکین کے بارے میں نہیں، بلکہ صرف ان مشرکوں سے متعلق تھا جنھوں نے مسلمانوں کے خلاف بار بار نقض عہد اور فتنہ وفساد کا ارتکاب کیا تھا۔ (ص ۶۷-۷۰) مولانا یہاں قتل کے حکم کو بھی کوئی حتمی اور متعین حکم نہیں سمجھتے، بلکہ ان کی رائے میں حکم کا مقصد یہ ہے کہ ''جو لوگ بار بار بدعہدی و دغا بازی کریں اور جن کے عہد واقرار کا کوئی اعتبار نہ رہے اور جو مسلمانوں کو نقصان پہنچانے میں اخلاق وانسانیت کے کسی آئین کا لحاظ نہ رکھیں، ان سے دائمی جنگ کا حکم ہے اور صرف اسی صورت میں ان سے صلح ہو سکتی ہے کہ وہ توبہ کریں اور اسلام لے آئیں، ورنہ ان کے اثر سے اسلام اور دار الاسلام کو محفوظ رکھنے کے لیے قتل، گرفتاری، محاصرہ اور ایسی ہی دوسری جنگی تدابیر اختیار کرتے رہنا ضروری ہے۔'' (الجہاد فی الاسلام، ص ۷۰) 'واحصروھم' کا ترجمہ انھوں نے یہ کیا ہے کہ ''اور انھیں گھیر کر محصور کرو (تاکہ بلاد مسلمین میں نہ آ سکیں)''۔ (الجہاد فی الاسلام ص ۶۸) 'فاقتلوا المشرکین' کی مذکورہ توجیہ ہی کا نتیجہ ہے کہ مولانا جزیہ قبول کرنے کے معاملے میں مشرکین عرب اور باقی کفار میں کوئی فرق تسلیم نہیں کرتے اور ان کے نزدیک کفار کے تمام گروہوں سے جزیہ وصول کر کے انھیں اپنے مذہب پر قائم رہنے کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ (الجہاد فی

الاسلام، ص۱۶۳، ۱۶۴)

جہاں تک اہل کتاب سے قتال کر کے ان سے جزیہ وصول کرنے کا حکم ہے تو مولانا نے اسے 'مصلحانہ جنگ' کے لیے ماخذ قرار دیا ہے اور اس کا مقصد یہ بیان کیا ہے کہ ''اگر وہ دین حق کو نہیں مانتے تو انھیں اس امر کی آزادی تو دی جا سکتی ہے کہ ماتحت رہ کر اپنے غلط عقائد اور طریقوں پر قائم رہیں، لیکن اس امر کی آزادی نہیں دی جا سکتی کہ اپنے باطل قوانین کو نافذ کر کے اللہ کی زمین میں فتنہ وفساد برپا کریں۔'' (الجہاد فی الاسلام، ۱۲۱) مولانا اس حکم کا محرک بھی کفر و ایمان کے اختلاف کو تسلیم نہیں کرتے، چنانچہ انھوں نے آیت میں بیان ہونے اہل کتاب کے اوصاف یعنی 'لا یومنون باللّٰہ و لا بالیوم الآخر.....'' کو قتال کا باعث ماننے کے بجاے محض ان ''خصوصیات'' کا بیان قرار دیا ہے جن کی وجہ سے اہل کتاب ''فتنہ وفساد برپا کرنے لگے''۔ (ص۱۲۱) حکم کی غایت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''قتال کا یہ حکم کسی مذہبی عداوت کی بنا پر نہیں ہے، ورنہ یہ نہ ہوتا کہ اطاعت قبول کرنے سے پہلے جن کے ساتھ جنگ کرنا ضروری ہے، انھی کی جان و مال، اطاعت قبول کرنے کے بعد اس طرح قابل احترام ہو جائے، حالانکہ اطاعت کرنے والوں کے ساتھ مذہبی عداوت کی بھڑاس نکالنا زیادہ آسان ہے۔ علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی بعید از عقل ہے کہ اس حکم قتال کا مقصد محض جزیہ حاصل کرنا ہو۔ کیونکہ چند درہم سالانہ کے عوض اتنی بڑی ذمہ داری اپنے اوپر لے لینا کہ ان کی حفاظت کے لیے ہر دشمن کے سامنے اپنا سینہ سپر کر دیا جائے، کسی طمع پر مبنی نہیں ہو سکتا۔.....
پس ادائے جزیہ پر قتال کی اباحت ختم کر دینے اور قبول جزیہ کے بعد قیام عدل وامن کی تمام ذمہ داریاں اپنے اوپر لے لینے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس جنگ کا مقصد دراصل ان لوگوں کو فتنہ وفساد سے روکنا اور امن وآئین کا پابند بنانا ہے اور ان پر جزیہ کے نام سے ٹیکس عائد کرنا صرف اس لیے ہے کہ وہ اس حفاظت وصیانت کے مصارف میں شرکت کریں جو انھیں بہم پہنچائی جاتی ہے، اور اطاعت وانقیاد پر قائم رہیں۔'' (الجہاد فی الاسلام، ص۱۲۳)

''ٹھیک اسی لمحہ سے اس کا خون حرام ہو جاتا ہے، اس کے مال اور اس کی آبرو کی حفاظت مسلمانوں پر لازم ہو جاتی ہے اور اسلام کی پرامن حکومت میں اس کو پوری آزادی دے دی جاتی ہے کہ تمام جائز طریقوں سے اپنی دولت، اپنی صنعت وتجارت، اپنے علوم وآداب، اپنے تہذیب وتمدن، غرض اپنی اجتماعی وانفرادی زندگی کے ہر شعبے میں ترقی کرے اور انسانیت کے بلند سے بلند مدارج تک پہنچنے کے لیے جن جن وسائل کی ضرورت ہو، انھیں آزادی کے ساتھ استعمال کرے۔'' (الجہاد فی الاسلام ص۱۲۶، ۱۲۷)

'جزیہ' کو ذلت اور رسوائی کی علامت اور کفار کے کفر کی سزا قرار دینے کے فقہی موقف سے اختلاف کرتے ہوئے

لکھتے ہیں:

''غیر مسلموں پر جو جزیہ عائد کیا جاتا ہے، وہ درحقیقت کوئی سزا نہیں ہے، بلکہ اس کا مدعا صرف یہ ہے کہ امن و آئین کے پابند ہوں، رضا و رغبت کے ساتھ قانون عدل کی اطاعت کریں اور اپنی استطاعت کے مطابق اس حکومت کے مصارف ادا کریں جو انھیں پر امن زندگی بسر کرنے کا موقع دیتی ہے، ظلم و تعدی سے محفوظ رکھتی ہے، انصاف کے ساتھ حقوق تقسیم کرتی ہے، قوت والوں کو کمزوروں پر ظلم کرنے سے روکتی ہے، کمزوروں کو قوت والوں کا غلام بنانے سے بچاتی ہے، اور تمام سرکش عناصر کو اخلاق و انسانیت کے حدود کا پابند بناتی ہے۔''

(الجہاد فی الاسلام، ص ۱۲۵)

اس تفصیل سے واضح ہے کہ مولانا نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے جہاد سے متعلق جملہ نصوص اور واقعات کی توجیہ اصلاً ان کی منصوص اساس سے ہٹ کر بلکہ اس کی نفی کرتے ہوئے کی ہے اور اس ضمن میں ان کا نقطۂ نظر متعلقہ نصوص کے علاوہ مسلمہ فقہی موقف سے بھی بالکل مختلف ہے، اس لیے کہ فقہا جہاد کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ اور اعزاز دین کو قرار دیتے ہیں اور اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ کفر اسلام کے مقابلے میں سربلند ہو کر نہیں بلکہ ذلیل اور پست ہو کر رہے اور کفار کو سیاسی لحاظ سے اس طرح خود مختار، مجتمع اور طاقت ور ہونے کا موقع نہ ملے کہ وہ اہل اسلام کے خلاف فتنہ و فساد کا بازار گرم کر سکیں۔ گویا فقہا جہاد کے باب میں کفر و ایمان کے اختلاف کو ظلم و عدوان اور فتنہ و فساد سے علیحدہ ایک مستقل علت اور وجہ جواز قرار دیتے ہیں اور ان کی رائے میں مشرکین کو قتل کرنے کا حکم بھی ایمان نہ لانے کی بنیاد پر دیا گیا تھا اور اہل کتاب پر محکومی و مغلوبیت کی سزا بھی دین حق کی پیروی اختیار نہ کرنے ہی کی پاداش میں مسلط کی گئی تھی، جبکہ مولانا مودودی کی تعبیر کا بنیادی نکتہ ہی یہ ہے کہ ایک مخصوص 'عقیدے' کی حیثیت سے اسلام کو بالجبر لوگوں سے منوانا یا اس کے نہ ماننے پر انھیں کوئی سزا دینا اپنے لیے کوئی وجہ جواز نہیں رکھتا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ مولانا جنگ کی وجہ فتنہ کو قرار دیتے ہوئے 'وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة' کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں، لیکن اس سے اگلے جملے 'ويكون الدين لله' سے کوئی تعرض نہیں کرتے، حتیٰ کہ متعدد مقامات پر اس آیت کو نقل کرتے ہوئے انھوں نے 'ويكون الدين لله' کا جملہ کاٹ کر اسے نقل کیا ہے۔ (الجہاد فی الاسلام ص ۴۰، ۱۰۴، ۱۲۶) جبکہ 'كلمة الله هي العليا' کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ ''کافروں کے خود ساختہ قوانین کا منسوخ ہو جانا اور ان کی جگہ اللہ کے اس قانون عدل کا بول بولا ہونا جو بنی نوع انسان کے درمیان ہر قسم کے شیطانی امتیازات کو مٹا کر صرف حق و باطل اور بدی و تقویٰ کا امتیاز قائم کرتا ہے اور ظالموں کے سوا ہر شخص کو امن

وآزادی کی خوش خبری دیتا ہے۔'' (ص ۱۲۶)

اہل ذمہ کے حوالے سے عہد صحابہ اور بعد کی فقہی روایت میں جو قوانین اور احکام بیان ہوئے ہیں، ان کی تعبیر میں بھی مولانا کا طرز فکر معروضی نہیں۔ مثال کے طور پر صحابہ نے آیت جزیہ میں 'وھم صاغرون' سے استنباط کرتے ہوئے اپنے دور میں مفتوح ہونے والے غیر مسلموں کے لیے بہت سے امتیازی قوانین اور علامات مقرر کی تھیں جس کا مقصد انھیں توہین وتحقیر کا احساس دلانا تھا۔ مولانا ان کے اس اقدام کی توجیہ بالکل الٹ کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے زمانہ کے بعض معاہدات میں اس قسم کی شرط موجود ہے کہ اہل الذمہ ایک خاص قسم کا لباس نہ پہنیں اور مسلمانوں سے مشابہت نہ اختیار کریں۔.... امام ابویوسف نے بھی اپنی کتاب الخراج میں اس قسم کے احکام بیان کیے ہیں کہ ذمیوں کو مسلمانوں کے ساتھ وضع قطع میں مشابہت اختیار نہ کرنی چاہیے۔ یہ سب احکام بلاشبہ ہمارے ائمہ سے منقول ہیں، لیکن ان کا مقصد دراصل تحقیر نہیں ہے بلکہ مختلف ملتوں کے لوگوں کو باہم خلط ملط ہونے سے روکنا ہے۔ چنانچہ جس طرح ذمیوں کو مسلمانوں کے ساتھ تشبہ اختیار کرنے سے روکا گیا ہے، اسی طرح مسلمانوں کو بھی ذمیوں کے مشابہ بن کر رہنے سے منع کر دیا گیا ہے۔ لباس کے تشبہ میں جو مفاسد پوشیدہ ہیں، ان سے اسلام غافل نہیں ہے۔ خصوصیت کے ساتھ محکوم قوموں میں اکثر یہ عیب پیدا ہو جایا کرتا ہے کہ وہ اپنے قومی لباس اور اپنی قومی معاشرت کو ذلیل سمجھنے لگتے ہیں اور حاکم قوم کا لباس اور طرز معاشرت اختیار کرنے میں فخر محسوس کرتے ہیں۔...... نفسیات محکومیت کے اس نکتہ کو ائمہ اسلام خوب سمجھتے تھے، اس لیے انھوں نے اہل الذمہ کو تشبہ بالمسلمین سے منع کر کے ان کی تذلیل وتحقیر نہیں کی بلکہ ان کی قومی عزت وشرافت کو برقرار رکھا۔'' (الجہاد فی الاسلام، ۲۹۸-۳۰۱)

''بدقسمتی سے فقہاے متاخرین نے بھی اس کی غرض تحقیر ہی سمجھی ہے اور اسی لیے اپنی کتابوں میں لکھ دیا ہے کہ ھذا لاظھار آثار الذلة علیھم، لیکن ائمہ سلف سے اس قسم کا کوئی قول منقول نہیں ہے۔'' (حاشیہ ص ۳۰۰)

اسی طرح صحابہ کے دور میں مفتوحہ علاقوں کے غیر مسلموں پر یہ پابندی لگائی گئی تھی کہ وہ مسلمانوں کے شہروں میں اپنے مذہبی شعائر کا علانیہ اظہار نہ کریں اور انھیں اپنی عبادت گاہوں تک محدود رکھیں۔ اس کا مقصد بھی واضح طور پر مذہبی تناظر میں اہل ذمہ کو ان کی محکومیت اور مذہبی آزادی کی محدودیت کا احساس دلانا تھا، لیکن مولانا فرماتے ہیں کہ:

''امصار مسلمین میں یہ قیود عائد کرنے کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تصادم کے مواقع

پیدا نہ ہوں۔ افسوس ہے کہ بعد کے لوگوں نے اس کا منشا کچھ اور سمجھا۔'' (ہامش ص ۲۹۱)

مولانا نے صلحاً مسلمانوں کے زیر نگیں آنے والے اور جنگ میں مفتوح ہونے والے اہل ذمہ کے احکام اس انداز سے بیان کیے ہیں کہ صلح کا معاہدہ کرنے والوں پر جزیہ کا نفاذ غیر لازم قرار پاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

''فقہاے اسلام نے صلحاً فتح ہونے والی قوموں کے متعلق کسی قسم کے قوانین مقرر نہیں کیے اور صرف یہ عام قاعدہ بیان کر کے چھوڑ دیا کہ ان کے ساتھ ہمارا معاملہ بالکل شرائط صلح کے مطابق ہوگا۔..... ظاہر ہے کہ صلح نامہ کے لیے قواعد واصول معین نہیں کیے جا سکتے۔ وقت اور موقع کے لحاظ سے جیسی شرائط مناسب ہوں گی، وہی طے کر لی جائیں گی۔'' (الجہاد فی الاسلام، ص ۲۷۶، ۲۷۷)

اس کی تائید میں مولانا نے ابو یوسف کی کتاب الخراج سے نقل کیا ہے کہ 'یوخذ منھم ما صولحوا علیه ویوفی لھم ولا یزاد علیھم'، لیکن یہ ایک بالکل غیر متعلق بات ہے، کیونکہ اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ اہل صلح کے ساتھ جو بھی شرائط طے کی جائیں، انھیں پورا کیا جائے۔ اس سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ فقہا کے نزدیک صلح کا تمام تر دار و مدار اہل ذمہ کی رضامندی پر ہے اور مسلمان اپنی طرف سے صلح کے لیے کسی شرط پر اصرار نہیں کر سکتے۔ فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر مسلم خواہ صلحاً مسلمانوں کی سیاسی بالادستی کو قبول کریں یا جنگ کے نتیجے میں مفتوح ہو کر، ان پر جزیہ کا نفاذ ضروری ہے، چنانچہ اگر غیر مسلم 'جزیہ' کی ادائیگی کے بغیر پر امن تعلقات قائم کرنے کی پیش کش کریں تو قبول نہیں کی جائے گی، حتیٰ کہ اگر وہ اس شرط پر صلح کے لیے آمادہ ہوں کہ ان کو قیدی بنائے بغیر اور مسلمانوں کے ذمہ میں داخل کر کے ان سے جزیہ وصول کیے بغیر انھیں اپنے علاقے سے جلاوطن کر دیا جائے تو بھی مذکورہ شرط پر صلح کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر مسلمان قتال کر کے ان سے جزیہ وصول کرنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں تو مذکورہ شرط پر صلح کی جا سکتی ہے۔ (جصاص، احکام القرآن، ۳/ ۴۲۸)

عقد ذمہ کی نوعیت بیان کرتے ہوئے مولانا نے بدائع الصنائع کی ایک عبارت کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''عقد ذمہ مسلمانوں کی جانب ابدی لزوم رکھتا ہے یعنی وہ اسے باندھنے کے بعد پھر توڑ دینے کے مختار نہیں ہیں، لیکن دوسری جانب ذمیوں کو اختیار رہے کہ جب تک چاہیں، اس پر قائم رہیں اور جب چاہیں توڑ دیں۔'' (ص ۲۸۹) مولانا کے اسلوب سے اس بات کا مطلب یہ مفہوم ہوتا ہے کہ جیسے اہل ذمہ کے عقد ذمہ کو توڑنے پر مسلمان کوئی اعتراض نہیں کر سکتے، حالانکہ یہ بات بدیہی طور پر غلط ہے۔ فقہا کی مراد یہ ہے کہ اگر کوئی ذمی مسلمان ہونا چاہے یا دار الحرب میں منتقل ہونا چاہے تو عقد ذمہ اس میں مانع نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ اپنے علاقے میں اپنی سیاسی خود مختاری قائم کرنا چاہیں تو انھیں

اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ چنانچہ مولانا نے بدائع الصنائع کی جو عبارت نقل کی ہے، اسی میں دو تین سطروں کے بعد یہ صراحت ہے کہ 'و الثالث ان یغلبوا علی موضع فیحاربون'۔ (تیسری صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ کسی علاقے پر اپنا غلبہ قائم کرلیں۔ اس صورت میں ان کے خلاف جنگ کی جائے گی۔)

مولانا نے جزیہ کو عہد و پیمان کی پابندی کی علامت ثابت کرنے کے لیے امام ابن تیمیہ کی ایک عبارت بھی نقل کی ہے اور اس کا بالکل غلط ترجمہ کیا ہے۔ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ 'و المراد باعطائھا التزامھا بالعقد'۔ اس کا درست مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب کے جزیہ ادا کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بالفعل جزیہ کی رقم حوالے کر دیں، بلکہ یہ ہے کہ معاہدہ کر کے اس کی ادائیگی کی ذمہ داری قبول کرلیں، اگرچہ بالفعل ادائیگی سال گزرنے کے بعد ہی ہو۔ مولانا مودودی نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے: ''یعنی اس سے مراد صرف یہ ہے کہ وہ عقد معاہدہ پر قائم رہیں۔ جس طرح تمام حکومتوں کے قوانین میں ٹیکس دیتے رہنا وفاداری و پابندی قانون کی دلیل ہے اور نہ ادا کرنا بے وفائی وغداری کی، اسی طرح جزیہ دیتے رہنا بھی پابندئ عہد کی دلیل ہے اور اس کا ادا نہ کرنا نقض عہد کا ہم معنی۔'' (ص ۱۲۴،۲۳) یہ بات اپنی جگہ درست ہی کیوں نہ ہو، لیکن امام ابن تیمیہ نے مذکورہ عبارت میں یہ بات نہیں کہی۔ اگر مولانا کا بیان کردہ مفہوم ہی مراد ہوتا تو 'و المراد باعطائھا التزامھا بالعقد' کے بجائے 'و المراد باعطائھا التزام العقد' یا اس کے ہم معنی الفاظ ہوتے۔

بعض جگہ مولانا نے اہل ذمہ کے قانونی احکام کے حوالے سے فقہی رجحانات میں سے ایک رجحان کو، جو ان کے اختیار کردہ زاویۂ نظر سے ہم آہنگ ہے، یوں بیان کیا ہے جیسے وہ اسلامی قانون کا کوئی متفقہ مسئلہ ہو۔ مثلاً لکھتے ہیں کہ ''ذمی خواہ کیسے ہی بڑے جرم کا ارتکاب کرے، اس کا ذمہ نہیں ٹوٹتا، حتیٰ کہ جزیہ بند کر دینا، مسلمان کو قتل کرنا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنا یا کسی مسلمان عورت کی آبرو ریزی کرنا بھی اس کے حق میں ناقض ذمہ نہیں ہے۔'' (الجہاد فی الاسلام ص ۲۸۹) حالانکہ فقہا کا ایک بڑا گروہ توہین رسالت کو عہد ذمہ کے لیے ناقض قرار دیتا ہے (ابن القیم، احکام اہل الذمہ ۳/۸۷۱۔ ابن حزم، المحلیٰ ۱۳/۲۴۰) بلکہ صحابہ کے آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اہل ذمہ میں سے کوئی شخص کسی عام مسلمان کی توہین وتذلیل کا مرتکب ہوتا تو وہ اس کو بھی نقض عہد کے مترادف قرار دیتے ہوئے اس پر موت کی سزا نافذ کر دیتے تھے، چنانچہ ایک ذمی نے ایک مسلمان خاتون کو سواری سے گرا دیا جس سے اس کا پردہ کھل گیا، پھر اس نے اس کے ساتھ جماع کرنے کی کوشش کی۔ سیدنا عمر کے سامنے یہ مقدمہ پیش کیا گیا تو انھوں نے اسے سولی چڑھانے کا حکم دے دیا اور فرمایا کہ ہم نے تمھارے ساتھ اس بات پر معاہدہ نہیں کیا۔ (مصنف

ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۸۳۷۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۱۶۷)

اسی طرح لکھتے ہیں کہ ''ذمی کے خون کی قیمت مسلمان کے خون کے برابر ہے۔ اگر کوئی مسلمان ذمی کو قتل کرے گا تو اس کا قصاص اسی طرح لیا جائے گا جس طرح مسلمان کے قتل کرنے کی صورت میں لیا جاتا ہے۔..... اگر مسلمان کسی ذمی کو بلا ارادہ قتل کر دے تو اس کی دیت بھی وہی ہوگی جو مسلمان کو خطاءً قتل کرنے سے لازم آتی ہے۔'' (ص ۲۸۷، ۲۸۸) حالانکہ ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کرنے اور اس کی دیت کے مسلمان کے مساوی ہونے کا مسئلہ نہ صرف فقہا کے مابین اختلافی ہے بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاے راشدین سے بھی اس ضمن میں دونوں طرح کے آثار مروی ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے ہماری کتاب: حدود و تعزیرات ۔ چند اہم مباحث، ۱۰۷۔ ۱۲۲)

اسی زاویہ نظر کے تحت مولانا نے بعض فقہی احکام کی توجیہ میں معذرت خواہانہ انداز اختیار کیا ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

''مفتوحین کے بارے میں اسلام نے فاتح قوم کا یہ حق تسلیم کیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو ان کے تمام ہتھیار اٹھانے والے مردوں کو قتل کر دے، ان کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنا لے اور ان کی املاک پر قبضہ کر لے، لیکن طریق اولیٰ یہ بتایا ہے کہ ان کو بھی ذمی بنا لیا جائے اور اسی حال پر رہنے دیا جائے جس پر وہ جنگ سے پہلے تھے۔ آپ کو معلوم ہے کہ اس زمانہ کا عام دستور ہی یہ تھا کہ مفتوحوں کو غلام بنا لیتے، ان کی املاک پر قبضہ کر لیتے اور شہروں کی تسخیر کے بعد قتل عام کر کے ان کی جنگی طاقت کو فنا کر دیتے تھے۔ اسلام کے لیے اس عام وقتی ذہنیت کو دفعۃً بدل دینا مشکل تھا۔ وقت کی روح سے جنگ کرنا اس کے طریق اصلاح کے خلاف تھا۔ اس لیے اس نے ایک طرف رواجوں اور دستوروں سے متاثر دماغوں کو مطمئن کرنے کے لیے پچھلے طریقے کو لفظاً برقرار رکھا اور دوسری طرف رسول اکرم اور آپ کے صحابہ نے اپنی رہنمائی سے مسلمانوں میں اتنی فراخ حوصلگی اور فیاضی کی اسپرٹ پیدا کر دی کہ انھوں نے خود ہی اس اجازت سے فائدہ اٹھانا پسند نہ کیا اور رفتہ رفتہ ایک دوسرا جوابی رواج ایسا پیدا ہو گیا جس نے پچھلے رواج کو عملاً منسوخ کر دیا۔'' (ص ۲۸۳)

اس تناظر میں مولانا کا یہ دعویٰ، جو انھوں نے کتاب کے مقدمے میں کیا ہے، دلچسپ بن جاتا ہے کہ جہاد کے اسلامی تصور کو واضح کرتے ہوئے انھوں نے معترضین کے اعتراضات سے کوئی تاثر قبول نہیں کیا اور نہ اس کا جواب دیتے ہوئے معذرت خواہانہ رویہ اختیار کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''میں اس طریقہ سے اصولی اختلاف رکھتا ہوں کہ ہم اپنے عقائد و اصول کو دوسروں کے نقطہ نظر کے مطابق ڈھال کر پیش کریں۔..... زیادہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے دین کے عقائد اور احکام کو، اس کی تعلیمات اور اس کے قوانین کو ان کے اصلی رنگ میں دنیا کے سامنے پیش کر دیں اور جو دلائل ہم ان کے حق میں رکھتے ہیں، انھیں بھی

صاف صاف بیان کر دیں، پھر یہ بات خود لوگوں کی عقل پر چھوڑ دیں کہ خواہ وہ انھیں قبول کریں یا نہ کریں۔......
میں نے خصوصیت کے ساتھ اس امر کا التزام رکھا ہے کہ کہیں اپنے یا دوسرے لوگوں کے ذاتی خیالات کو دخل نہیں دیا، بلکہ تمام کلی و جزئی مسائل خود قرآن مجید سے اخذ کر کے پیش کیے ہیں اور جہاں کہیں ان کی توضیح کی ضرورت پیش آئی ہے، احادیث نبوی، معتبر کتب فقہیہ اور صحیح و مستند تفاسیر سے مدد لی ہے تاکہ ہر شخص کو معلوم ہو جائے کہ آج دنیا کا رنگ دیکھ کر کوئی نئی چیز پیدا نہیں کی گئی ہے بلکہ جو کچھ کہا گیا ہے، سب اللہ اور اس کے رسول اور ائمۂ اسلام کے ارشادات پر مبنی ہے۔'' (الجہاد فی الاسلام، ۱۶-۱۹)

۲۔ مولانا کی زیر بحث تعبیر کے علمی محرک کا تجزیہ کیا جائے تو وہ یہ ہے کہ فقہا کے روایتی موقف سے ہٹ کر قتال کے حکم کی توجیہ خالص مذہبی و اعتقادی اساس کے بجائے عدل و انصاف کے قیام اور فتنہ و فساد کے ازالہ کے عمومی اخلاقی اصول پر کی جائے اور اسی کی روشنی میں عالمگیر اسلامی حکومت کے قیام کا جواز بھی ثابت کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی بیان کردہ اساس ''ازالہ فتنہ و فساد' سے مطلوبہ نتیجہ اخذ کرنے کے لیے مختلف قرآنی آیات میں لفظ ''فساد' کے استعمالات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ نظام تمدن و سیاست کا فساد، قوموں کی اخلاقی حالت کا بگاڑ اور جابر و سرکش اور بدکار حکمرانوں کی اطاعت اختیار کرنا، یہ سب امور قرآن کی رو سے اقوام عالم کے خلاف قتال کی مشروعیت کا باعث ہیں اور امت مسلمہ کی منصبی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے باطل نظام ہاے حکومت کے خاتمے کے لیے جہاد کرے۔ (الجہاد فی الاسلام، ۱۰۴-۱۱۷) سادہ لفظوں میں مولانا کے استدلال کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ قرآن مجید نے 'فساد فی الارض' کو تلوار اٹھانے کے لیے وجہ جواز قرار دیا ہے، اس لیے فساد فی الارض کی مذکورہ تمام صورتوں کا خاتمہ جہاد کی غرض و غایت اور اسلامی حکومت کا فریضہ ہے۔

اس استدلال میں جو بنیادی مغالطہ پایا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں معنوی حقیقت کو نظر انداز کرتے ہوئے لفظ کے اشتراک سے حکم کا اشتراک اخذ کر لیا گیا ہے۔ جہاں تک 'فساد' کا تعلق ہے تو یقیناً قرآن مجید میں اس کا مفہوم کہیں زیادہ وسیع ہے اور دوسرے انسانوں پر ظلم و تعدی کرنے کے علاوہ بھی اس کی بہت سی دوسری صورتیں ہو سکتی ہیں۔ قرآن مجید نے بعض مقامات پر اس تعبیر کو ایک جامع مفہوم میں استعمال کیا ہے، جبکہ دوسرے مقامات پر اس کی مختلف ذیلی صورتوں پر اس لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن قرآن مجید نے جہاں جہاد کی مشروعیت کی وجہ بیان کرتے ہوئے 'فتنہ' اور 'فساد' کا ذکر کیا ہے، وہاں سیاق و سباق سے صاف واضح ہے کہ یہاں فتنہ اور فساد کو جس مفہوم میں قتال کے لیے وجہ جواز کہا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک گروہ دوسرے گروہ کے جان و مال اور مذہب پر تعدی کا رویہ اختیار

کرے اور خدا کے عطا کردہ انسانی، معاشرتی اور مذہبی حقوق اس سے چھیننے کی کوشش کرے۔ مثلاً مظلوم مسلمانوں کی فریاد پر ان کی مدد کو فرض قرار دیتے ہوئے ارشاد ہوا ہے:

وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ . وَالَّذينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ.

(الانفال ۸: ۷۲، ۷۳)

''اور اگر وہ دین کے معاملے میں تم سے مدد مانگیں تو تم پر ان کی مدد کرنا لازم ہے، سوائے اس صورت کے کہ وہ کسی ایسی قوم کے خلاف مدد مانگیں جس کے ساتھ تمھارا معاہدہ ہے۔ اور جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اسے خوب دیکھ رہا ہے۔ اور جن لوگوں نے کفر کیا، وہ آپس میں ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ اگر تم (ان کے مقابلے میں) اہل ایمان کی مدد نہیں کرو گے تو زمین میں فتنہ اور بہت بڑا فساد پھیل جائے گا۔''

سرکش گروہوں کے فتنہ وفساد کا ازالہ دوسرے گروہوں سے کیے جانے کی تکوینی سنت کا ذکر یوں کیا گیا ہے:

فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ .

(البقرہ ۲: ۲۵۱)

''چنانچہ بنی اسرائیل نے اللہ کے حکم سے دشمنوں کو شکست دے دی اور داؤد نے جالوت کو قتل کر دیا۔ اور اللہ نے اسے بادشاہت اور حکمت عطا کی اور جن امور سے چاہا، اسے علم دیا۔ اور اگر اللہ نے لوگوں میں سے بعض کو بعض کے ذریعے دفع کرنے کا قانون جاری نہ کیا ہوتا تو زمین فساد کا گہوارہ بن جاتی، لیکن اللہ دنیا والوں پر فضل فرمانے والا ہے۔''

اہل ایمان کو اپنے اوپر ہونے والے ظلم کا بدلہ لینے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا گیا:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ

''جن اہل ایمان کے ساتھ جنگ کی جاتی ہے، انھیں اجازت دی جاتی ہے (کہ وہ بھی لڑائی کریں) کیونکہ ان پر ظلم کیا گیا اور بے شک اللہ ان کی مدد کرنے پر قادر ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھیں ناحق ان کے گھروں

بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً. (الحج ۲۲: ۳۹-۴۰)

سے نکال دیا گیا، محض اس جرم میں کہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارا رب صرف اللہ ہے۔ اور اگر اللہ ایک گروہ (کے ظلم وعدوان کو) دوسرے گروہ کے ذریعے سے دفع نہ کرے تو خانقاہوں، گرجوں، کنیسوں اور مسجدوں جیسے مقامات، جن میں اللہ کو کثرت سے یاد کیا جاتا ہے، گرا دیے جاتے۔''

مولانا نے ان آیات سے قتال کی مشروعیت کی وجہ بجا طور پر فتنہ وفساد اخذ کی ہے، لیکن یہ متعین کرنے کے لیے کہ یہاں کس نوعیت کے 'فساد' کو قتال کی مشروعیت کی علت قرار دیا گیا ہے، انھوں نے آیات کے سیاق وسباق سے مدد لینے کے بجائے قرآن مجید میں ان آیات کی تلاش شروع کر دی جن میں 'فساد' کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ 'فساد' اس عمومی اور وسیع مفہوم کے اعتبار سے قتال کی مشروعیت کا باعث ہے۔ ایسا کرتے ہوئے مولانا نے زبان کے اس عام اسلوب کو نظر انداز کر دیا ہے کہ اپنے مفہوم میں عموم اور وسعت رکھنے والا ایک لفظ جب کسی مخصوص مقام پر استعمال ہوتا ہے تو وہاں اس کے دائرۂ اطلاق میں آنے والی تمام صورتیں لازماً مراد نہیں ہوتیں، بلکہ وہ اس کے مختلف افراد میں سے ایک فرد اور اس کلی مفہوم کے جزئیات میں سے ایک جزئی بھی ہو سکتی ہے، چنانچہ اگر کسی جگہ اس کی کسی ایک صورت کے لیے کوئی حکم بیان کیا جائے تو اس کا اطلاق اس کی باقی تمام صورتوں میں کیا جانا ضروری نہیں۔ مثال کے طور پر قرآن نے فساد فی الارض کو کسی انسان کے قتل کی وجہ جواز بتایا ہے۔ (مائدہ ۵: ۳۲) بالبداہت واضح ہے کہ اس سے فساد کی تمام صورتیں مراد نہیں ہیں اور مثال کے طور پر چوری کو، جس پر صریحاً فساد فی الارض کا اطلاق کیا گیا ہے (یوسف ۱۲: ۷۳)، مستوجب قتل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسی طرح آیت محاربہ میں 'ویسعون فی الارض فسادا' سے مراد ماپ تول میں کمی اور چوری کے جرائم نہیں ہیں، حالانکہ ان پر بھی فساد فی الارض کا اطلاق خود قرآن مجید میں کیا گیا ہے۔ (ہود ۱۱: ۸۵) بالکل اسی طرح اگر قرآن نے 'فساد فی الارض' کی ایک مخصوص صورت میں جنگ کو جائز قرار دیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مخصوص نوعیت کے فساد کے ازالے کے لیے تلوار اٹھانا ہی موزوں اور موثر ہے۔ اس سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن ہر اس چیز کو جہاد وقتال کا باعث قرار دے رہا ہے جس پر قرآن مجید کی آیات میں لفظ 'فساد' کا اطلاق کیا گیا ہے۔

[باقی]

الطاف احمد اعظمی

فی ملکوت اللہ ایک تعارف

["نقطۂ نظر" کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

(۳)

(گذشتہ سے پیوستہ)

یہاں یہ بات بھی جان لیں کہ کسی قوم کے پاس اقتدار دائمی طور پر نہیں رہتا ہے۔ سنت اللہ کے مطابق اس کی ایک مدت متعیّن ہوتی ہے۔ قرآن میں اس کو 'اجل' کہا گیا ہے۔ جب وہ معیّنہ اجل آ جاتی ہے تو پھر اقتدار اس قوم کے ہاتھ سے لے لیا جاتا ہے، اس میں معمولی تقدیم و تاخیر نہیں ہوتی: مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ. (سورۂ المومنین: ۴۳)

اس بنا پر حکیمانہ طریقہ یہ ہوگا کہ پہلے غیر مسلم اقتدار کی معیّنہ اجل کا ٹھیک ٹھیک تعیّن ہو جو ان کے اخلاق و معاملات کی گہری جانچ سے ممکن ہے، اور پھر منظّم طریقے سے سیاسی جد و جہد کا آغاز ہو اور اس کے لیے ضروری اسباب و وسائل فراہم کیے جائیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ ان دو کاموں کی انجام دہی کے بعد حکومت کے معاملے کو اللہ کے اوپر چھوڑ دیا جائے کہ وہ بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

ملک کے اندر جہاد

علماء حق کا یہ خیال بالکل درست ہے کہ جہاد ملک کے اندر جائز نہیں ہے۔ وہ جہاد نہیں، فساد فی الارض ہے۔ جہاد

کے لیے آزاد علاقہ اور سیاسی قوت لازمی ہیں۔ اس کے علاوہ جہاد کی غرض وغایت عدل وقسط کا قیام ہے، اس لیے جو گروہ اس غرض سے اٹھے وہ پہلے خود عدل وقسط پر قائم ہو۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں:

''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نبی خاتم کی حیثیت سے مبعوث ہوئے تھے اور اللہ تعالیٰ اپنے دین کو تمام ادیان پر غالب کرنے والا تھا۔ اس مقصد کے لیے پہلے آپ کو حکم ہوا کہ لوگوں کو وعظ وتلقین فرمائیں کہ لوگ آپ کی باتوں کو سنیں اور مانیں اور اپنے حالات کی اصلاح کریں۔ آپ کو قتال کی اجازت اس وقت تک نہیں دی گئی جب تک لوگوں پر اللہ کی حُجت تمام نہیں ہوگئی اور تبلیغ کا فرض اچھی طرح ادا نہیں ہوگیا۔ جب فرض تبلیغ اچھی طرح ادا ہو چکا تب آپ کو حکم ہوا کہ آپ خانۂ کعبہ کو مشرکین کے قبضہ سے آزاد کرائیں اور عہد ابراہیمی کے بموجب دین حنفی کو اس سرزمین میں ازسرنو تازہ کریں اور اگر ضرورت پیش آئے تو اس کے لیے قوت کو بھی استعمال کریں۔ قوت کے استعمال کی یہ اجازت بھی آپ کو ہجرت کے بعد دی گئی۔ ہجرت کے بعد اس لیے کہ ہجرت سے پہلے جہاد سوائے اس کے جو حفاظت نفس کے لیے ہو، سرتا سر ظلم وفساد ہے۔[56]''

انھوں نے مزید لکھا ہے:

''جہاد کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ رفع فساد کی خاطر جو لوگ جہاد کے لیے اٹھیں ان کے لیے سب سے مقدم خود اپنے آپ کو شائبۂ فساد سے پاک کرنا ہے۔ جب تک خلیفہ اور اس کے متّبین خود عدل پر قائم نہ ہوں اس وقت تک ان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ عدل قائم کرنے کے لیے تلوار لے کر اٹھیں۔ پھر اپنے ملک کے اندر بغیر ہجرت کے جہاد جائز نہیں ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سرگذشت اور ہجرت سے متعلق دوسری آیات سے یہی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد اگر صاحب جمعیت اور صاحب اقتدار امیر کی طرف سے نہ ہو تو وہ محض شورش وبدامنی اور فتنہ وفساد ہے۔ قتال کی اجازت حصول قوت کے بعد دی گئی ہے۔ حضرت شعیب علیہ السلام کی سرگذشت میں اس کی دلیل موجود ہے (اعراف: ۸۷) مذکورہ بالا تین شرطوں کے ساتھ جہاد قیامت تک کے لیے واجب ہے۔ دین کے معاملہ میں جبر اور شورش اور بدامنی جائز نہیں ہے۔ لیکن حق کی شہادت اور تبلیغ اور مجادلۂ حسنہ ہمیشہ ضروری ہے۔[57]''

مولانا فراہی کی اس تحریر کے بعد کسی کے لیے یہ کہنا مشکل ہوگا کہ وہ حکومتِ الٰہیہ کے قیام کے داعی یا اس تصور

---

[56] مقدمہ نظام القرآن، (تفسیر نظام القرآن)، ص ۵۷۔

[57] مقدمہ نظام القرآن، (تفسیر نظام القرآن)، ص ۵۷۔

کے حامی تھے۔ مولانا نے 'فی ملکوت اللہ' میں تین مقامات پر حکومت الٰہیہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں لیکن ہر جگہ اس کا تعلق عالم تکوینی میں اللہ تعالیٰ کے اقتدار اعلیٰ سے ہے۔[58] اور اس کے ذکر کی غرض یہ ہے کہ عالم تکوینی میں اللہ کے قواعدِ حکومت اور آئین جہاں بانی کو ٹھیک طور پر سمجھا جائے اور جس وقت خدا کی طرف سے ارضی حکومت ملے تو ان ہی قواعد پر خلافت کی بنیاد رکھی جائے۔[59]

ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ عالم تکوینی کی طرح عالم تشریعی میں بھی خدا کا اقتدارِ اعلیٰ قائم ہے۔ اس لیے حکومت الٰہیہ کی اقامت کی بات بالکل بے معنی اور طفلانہ طرزِ عمل ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اس بات کی مطلق حاجت نہیں کہ اس کے بندے عالم تشریعی میں اس کی حکومت قائم کرنے کے لیے جدوجہد کریں۔ کل کی طرح آج بھی دنیا میں جس قوم کے پاس ملک و حکومت ہے وہ اللہ کی مرضی سے اور ایک معینہ اجل تک کے لیے ہے۔ اس اجلِ معیّن سے پہلے حکومت چھیننے کی کوشش کرنا سنت اللہ کے خلاف چلنا ہوگا۔ ایسا کر کے کسی جماعت کو نہ پہلے کامیابی ملی ہے اور نہ آئندہ مل سکتی ہے۔ مختلف ملکوں میں سیاسی ذہن و مزاج رکھنے والی دینی جماعتوں کی مسلسل ناکامیوں کی ایک بڑی وجہ یہی ہے کہ وہ حکومتوں کے عزل و نصب کے خدائی قانون سے باخبر ہیں۔ وہ دنیا میں کامیابی کے لیے حالات و ظروف کی رعایت کے تاریخی اصول سے بھی ناآشنا ہیں۔ مناسب وقت پر اقدام کی اہمیت کے بارے میں مولانا فراہی لکھتے ہیں:

> ''یہ ضروری ہے کہ موزوں وقت کو جانا جائے اور اس موقع پر جن امور کا اہتمام ضروری ہے ان کو ملحوظ رکھا جائے۔ اس لیے کہ کوئی اچھا کام بھی اگر ناوقت کیا جائے تو وہ وقت اور واجباتِ وقت دونوں کی تضییع ہے۔ اور رہا امام قوم تو وہ وقتِ حاضر کے مصالح سے خوب واقف ہوتا ہے، اس لیے وہ مناسب وقت کو غنیمت جان کر اس میں سرگرم عمل ہوتا ہے۔[60]''

غیر موزوں وقت میں اقدام کا نتیجہ بالعموم ناکامی کی صورت میں نکلتا ہے۔ تاریخ کے صفحات سے اس کی واضح شہادتیں ملتی ہیں۔ اور یہی خدا کی سنت بھی ہے۔

خدائی نصرت اور تدابیر

عالم تشریعی میں سنت اللہ کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ انسان کی پوری زندگی، انفرادی بھی اور اجتماعی بھی، اللہ کے

۵۸؎ فی ملکوت اللہ، ص ۲۰۔۲۱۔

۵۹؎ فی ملکوت اللہ، ص ۲۰۔

۶۰؎ فی ملکوت اللہ، ص ۲۹۔

اقتدار وتصرف کے تحت ہے، ملک وحکومت کا تنہا وہی مالک ہے، وہی قادرِ مطلق اور مختار کل ہے۔ اس کے اذن و مرضی کے بغیر اس دنیا میں کوئی واقعہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اس صورت حال کے پیش نظر یہ سوال لازماً پیدا ہوگا کہ انسان کی کامیابی اور ناکامی میں دنیوی اسباب وتدابیر کا بھی کوئی دخل ہے؟

اس معاملے میں انسان نے ہمیشہ افراط وتفریط کی روش اختیار کی ہے۔ اہل دنیا اسباب پر تکیہ کرتے ہیں اور ان کو انسانی معاملات میں واحد فیصلہ کن عنصر مانتے ہیں۔ لیکن جب ناکامی سے دوچار ہوتے ہیں تو حیران و پریشان ہوتے ہیں اور اس کی حقیقی توجیہ سے قاصر رہتے ہیں۔ اس کے برخلاف اہل مذہب بالخصوص تصوف کے دلدادہ لوگ اسباب وتدابیر سے بے نیازی اختیار کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اللہ فاعلِ حقیقی ہے اس لیے کامیابی وناکامی سے اسباب وتدابیر کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ نتیجے کے طور پر جب وہ ناکام ہوتے ہیں تو بسا اوقات ان کے اعتقاد کی بنیاد تک ہل جاتی ہے اور ان کے دلوں میں اللہ کے وعدۂ نصرت کے بارے میں بدگمانی پیدا ہو جاتی ہے۔

بطور مثال جنگ اُحد کو لیں۔ معلوم ہے کہ اس جنگ میں مسلمانوں کو ہزیمت اٹھانی پڑی جو ان کے لیے ایک بالکل غیر متوقع واقعہ تھا۔ وہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ جس لشکر کی قیادت اللہ کے جلیل القدر نبی کر رہے ہوں وہ کفار مکہ کے مقابلے میں شکست سے دوچار ہوگا۔ جنگ بدر میں وہ اپنی آنکھوں سے اللہ کی نصرت دیکھ چکے تھے، اس لیے اس ناقابل تصور شکست سے بالکل بدحواس ہو گئے۔ ان میں جو ضعیف الایمان تھے ان کے دلوں میں اللہ کے بارے میں جاہلانہ سوءِ ظن پیدا ہو گیا۔ (سورۂ آل عمران: ۱۵۴)۔ خدا نے انھیں بتایا کہ اس شکست کے وہ خود ذمہ دار ہیں (آل عمران: ۱۶۵)۔ اس جنگ میں مسلمانوں سے جو بڑی غلطی سرزد ہوئی وہ تدبیر کی غلطی تھی یعنی درّے کی حفاظت سے بے پروائی اور دشمن کی جنگی قوت کو توڑنے سے پہلے مال غنیمت لوٹنے میں مصروف ہو جانا۔[۶۱]

اہل ایمان کو ہمیشہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اللہ نے اہل حق سے نصرت کا جو وعدہ کیا ہے وہ غیر مشروط نہیں ہے بلکہ اس کو اسباب دنیوی سے مربوط کیا ہے۔ فرمایا ہے:

يَـاأَيُّهَـا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُواْ وَاذْكُـرُواْ الـلّـهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلَحُونَ. وَأَطِيـعُـواْ الـلّـهَ وَرَسُولَـهُ وَلاَ تَنَـازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ	''اے ایمان والو، جب کسی دشمن گروہ سے تمھاری مڈبھیڑ ہو تو ثابت قدمی دکھاؤ اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو تاکہ تم کو کامیابی حاصل ہو، اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور باہم نزاع نہ کرو ورنہ کم ہمت

۶۱؎ تفصیل کے لیے دیکھیں، سورۂ آل عمران، آیات ۱۶۷۔۱۷۸۔

اللّٰہَ مَعَ الصَّابِرِیْنَ (سورۂ الانفال: ۴۵۔۴۶)

ہو جاؤ گے اور تمھاری ہوا خیزی ہوگی، اور ثابت قدمی دکھاؤ، بے شک اللہ ثابت قدمی دکھانے والوں کے ساتھ ہے۔''

اسی سورہ میں دوسری جگہ فرمایا ہے:

وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ. (سورۂ الانفال: ۶۰)

''تم جس قدر کر سکتے ہو (ان کے مقابلے کے لیے) قوت یعنی ہتھیار اور پلے ہوئے گھوڑے تیار رکھو۔ ان کے ذریعہ تم اللہ کے اور خود اپنے دشمن کو خوف زدہ رکھو گے اور ان کے علاوہ ان دوسروں کو بھی جن سے تم بے خبر ہو، اور اللہ انھیں جانتا ہے۔''

ان آیات سے معلوم ہوا کہ دنیا میں کامیابی کے لیے حتی الوسع اسباب و تدابیر کی فراہمی ضروری ہے۔ ان سے چشم پوشی کے معنی ناکامی کو دعوت دینے کے ہیں۔

تدبیر اور توکّل

تدبیر اور توکّل میں تعلق کے بارے میں بڑی غلط فہمی پائی جاتی ہے۔ بہت سے مسلمان بالخصوص اصحابِ تصوف خیال کرتے ہیں کہ تدبیر سے توکل کی نفی ہوتی ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ اللہ نے توکل کے ساتھ تدبیر کا بھی حکم دیا ہے یعنی اسباب ضروری کی فراہمی کے ساتھ اللہ پر بھروسہ رکھنا۔ چنانچہ جب کوئی بندہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے اور ضروری تدابیر کے بعد گرد و پیش سے بے نیاز ہو جاتا ہے تو اللہ اس کی مدد کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے[۶۲]۔ مثلاً فرمایا ہے:

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ . فَانقَلَبُواْ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُواْ رِضْوَانَ اللّهِ وَاللّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ.

''وہ ہیں کہ لوگوں نے ان سے کہا کہ تمھارے لیے (تم سے مقابلہ کے لیے) انھوں نے کافی سامان جمع کیا ہے تو ان سے ڈرو۔ اس بات نے ان کا ایمان اور زیادہ کر دیا اور انھوں نے کہا کہ اللہ ہی ہمارے لیے کافی ہے اور وہی سب سے اچھا کارساز ہے۔ پس یہ لوگ اللہ کے فضل و کرم سے واپس آئے، ان کو کوئی

۶۲۔ فی ملکوت اللہ، ص ۱۴۱۔

گز ند نہیں پہنچا۔ اور انھوں نے اللہ کی رضا کا اتباع کیا۔ اور اللہ بڑا فضل والا ہے۔'' (سورۂ آل عمران ۳: ۱۷۳۔ ۱۷۴)

خدائی نصرت کے ذرائع

قرآن مجید کے بیان کے مطابق اللہ کی نصرت کے صرف دو ذریعے ہیں، صبر اور نماز، ایک جگہ فرمایا ہے:

يَـآأَيُّهَـا الَّـذِيْـنَ آمَـنُواْ اسْتَعِيْنُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِيْنَ. (سورۂ البقرہ ۲: ۱۵۳)

''اے ایمان والو، صبر اور نماز سے مدد لو، بے شک اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔''

'مع الصابرین' کا جملہ ظاہر کرتا ہے کہ صبر کو دین میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ دیکھیں، یہ نہیں کہا کہ اللہ نماز پڑھنے والوں کے ساتھ ہے بلکہ یہ کہا کہ وہ صبر و ثابت قدمی دکھانے والوں کے ساتھ ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صبر کو زندگی میں اساسی حیثیت حاصل ہے، اس کے بغیر کوئی کام حتیٰ کہ قیام نماز بھی مشکل ہے۔ مولانا فراہی نے لکھا ہے کہ تقویٰ صبر ہی کا ایک حصہ ہے کہ احکام و شرائع پر عمل صبر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔[۶۳]

تمام انبیاء کی زندگی میں جو چیز سب سے زیادہ نمایاں حیثیت رکھتی ہے وہ صبر اور استقامت ہے، جیسا کہ آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا ہے:

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ. (سورۂ احقاف ۴۶: ۳۵)

''صبر کرو جیسا کہ (تم سے پہلے) اولوالعزم پیغمبروں نے صبر کیا ہے، اور ان کے معاملہ میں جلدی نہ چاہو۔''

دوسری جگہ ہے:

وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً. (سورۂ المزمل ۷۳: ۱۰)

''جو کچھ وہ (کفار) کہتے ہیں اس کو برداشت کرو اور ان سے بھلے ڈھنگ سے جدا ہو جاؤ۔''

ان آیات سے واضح ہو گیا کہ صبر نفس کی شائستگی اور اولوالعزمی کی علامت ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کسی قوم میں زندہ رہنے اور ترقی کرنے کی کتنی صلاحیت ہے۔ آیاتِ مذکورہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو نصیحت کی گئی ہے اس سے مسلمانوں کو یہ سبق ملتا ہے کہ وہ صبر اور ثابت قدمی سے کبھی غافل نہ ہوں کہ اسی ذریعہ سے وہ اللہ کی نصرت حاصل کر سکتے ہیں۔[۶۴]

۶۳؎ فی ملکوت اللہ، ص ۴۲۔

یہی وجہ ہے کہ شدائد وفتن کے زمانے میں اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو کثرت سے نماز اور صبر کی تلقین کی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کو صراحت کے ساتھ حکم دیا گیا:

اسۡتَعِیۡنُوۡا بِالصَّبۡرِ وَ الصَّلٰوۃِ۔ ''صبر اور نماز سے مدد چاہو''۔

(سورۂ البقرہ ۲:۱۵۳)

اس سے معلوم ہوا کہ جب کوئی اُمّت مظلوم و مقہور ہو تو اس کو صبر اور صلوٰۃ کے دامن کو خوب مضبوطی کے ساتھ پکڑ نا چاہیے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام سراپا صبر اور صلوٰۃ تھے، بالخصوص زندگی کے آخری ایّام میں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی صبر کے سانچے میں ڈھلی ہوئی تھی۔ لیکن صبر کا مطلب عاجزی اور بزدلی نہیں جیسا کہ عام لوگ خیال کرتے ہیں بلکہ اس کا مفہوم عزم و استقامت ہے۔ راہ حق میں مصائب اور مشکلات کے سامنے ایک مضبوط چٹان کی طرح کھڑا رہنا اور ہر طرح کے شدائد کو خندہ لبی کے ساتھ جھیلنا ایک مومن صابر کا ہمیشہ سے طرّۂ امتیاز رہا ہے۔

عصری سیاسی نظامات

خلافت اور اس سے متعلق امور کی وضاحت کے بعد مولانا فراہی نے عصری سیاسی نظامات پر نقد و تبصرہ کیا ہے اور یہ بحث ''افادات فراہی'' کے عنوان کے تحت درج ہے[۶۵]۔

انسان کے اجتماعی معاملات کی تنظیم و تشکیل کی صورت ہر دور میں مختلف رہی ہے۔ تاریخ انسانی کا ایک طویل دور ایسا گزرا ہے جس میں حکومت شخصی اور موروثی رہی ہے۔ ایک شخص یا ایک خاندان کے لوگ ہی اس کے اہل سمجھے جاتے تھے کہ وہ حکومت کریں۔ چالاک بادشاہوں نے اس مقصد کے لیے بہت سے ہتھکنڈے استعمال کیے ہیں۔ مثلاً انھوں نے عوام کو یقین دلایا کہ وہ عام لوگوں سے مختلف ہیں، ان کی رگوں میں دیوی دیوتاؤں کا خون ہے، وہ سورج اور چاند کی اولاد ہیں وغیرہ۔ ہندوستان میں سورج بنسی اور چندر بنسی جیسے الفاظ اس کی یادگار ہیں، رام راج اور ظلِ الٰہی بھی اسی قبیل کی چیزیں ہیں۔

اس طلسمِ اقتدار کو توڑنا عوام کے لیے ممکن نہ تھا۔ کسی بادشاہ کی حکومت کا خاتمہ صرف اس وقت ہوتا جب کوئی دوسرا

۶۴؎ فی ملکوت اللہ، ص ۴۵۔

۶۵؎ فی ملکوت اللہ، ص ۴۶۔ ۴۷۔

بادشاہ حملہ کر کے اس کے تخت اقتدار پر قابض ہو جاتا تھا۔ بادشاہوں کی ہوسِ ملک گیری کی خونی داستانوں سے تاریخ کے صفحات بھرے ہوئے ہیں۔ اپنی جان و مال اور آبرو کی حفاظت کے لیے عام لوگ ان بادشاہوں کے اقتدار کے آگے سر جھکانے کے لیے مجبور تھے۔

مطلق العنان بادشاہت کے اس طویل دور کا خاتمہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں ہوا اور اس کی جگہ جمہوری اور اشتراکی نظامات نے لی۔ قدیم عہد میں یونان وہ واحد ملک تھا جہاں کے لوگ جمہوریت کے تصور سے آشنا ہوئے گوکہ وہ شہری جمہوریت تھی اور اس میں بھی آبادی کا ایک بڑا حصّہ شامل نہیں تھا۔ صحیح معنی میں جمہوریت کا آغاز انقلاب فرانس سے ہوا جو روسو کے معاہدۂ عمرانی پر مبنی تھی۔ اشتراکی نظام کا قیام بیسویں صدی عیسوی کے اوائل (۱۹۱۷ء) میں ہوا اور روس اس کا پہلا مولد و مسکن بنا۔

مولانا فراہی نے ان دونوں نظامہائے حکومت پر سخت تنقید کی ہے۔ ان کی نظر میں اشتراکی نظام کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ اس میں انسان کی فطری استعداد کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ نظام انسانی سماج کے مختلف طبقات کے درمیان بغض وعداوت کو ہوا دیتا ہے اس لیے یہ ایک بڑا فتنہ ہے[٦٦]۔ جمہوری نظام کو مولانا نے 'فوضیٰ'[٦٧] کے مشابہ بتایا ہے جو عربوں کے نزدیک ایک ناپسندیدہ طریقۂ حکومت تھا۔ اس کو وہ احمقوں کی حکومت قرار دیتے تھے۔ آج دنیا کے بیشتر ملک بالخصوص اہل مغرب اس طرز حکومت کے حامی و شیدا ہیں لیکن اشتراکی نظام کی طرح یہ بھی ایک فتنہ اور انسانی معاشرہ کی تباہی کا باعث ہے[٦٨]۔

جمہوریت کے بارے میں مولانا فراہی کا خیال محلِ نظر ہے۔ اس میں ان کے عہد کے حالات کا عکس صاف نظر آتا ہے۔ جمہوری نظام اپنی بعض خرابیوں کے باوجود دوسرے سیاسی نظامات پر برتری رکھتا ہے اور اگر سماج خواندہ ہو تو اس سے بہتر کوئی دوسرا نظام نہیں ہے۔ رہا خلافت کا معاملہ تو وہ خلافت راشدہ کے بعد پھر کبھی دنیا میں قائم نہیں ہو سکی۔ خلافت تو بڑی چیز ہے مسلمان تو اس سے کم تر درجہ کا نظام حکومت بھی دینے سے قاصر رہے۔ اسلامی تاریخ کا ایک طویل دور شخصی اور استبدادی نظام حکومت کا دور رہا ہے اور آج بھی بیشتر مسلم ملکوں میں مطلق العنان حکومتیں یا بادشاہتیں قائم ہیں۔ ان حالات میں جمہوری نظام حکومت کا کوئی متبادل نہیں ہے اور بادل نخواستہ ہی سہی اس کو اختیار

٦٦۔ فی ملکوت اللہ، ص ٤٦۔

٦٧۔ فوضی، اس حکومت کو کہتے ہیں جس میں سب کی حیثیت مساوی ہو۔

٦٨۔ فی ملکوت اللہ، ص ٤٦۔

کرنا ہوگا۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے مخصوص مزاج کی وجہ سے ان کے لیے مغربی طرز کی جمہوریت موزوں نہیں ہے۔ اس لیے مناسب یہ ہوگا کہ مسلمانوں کے امیر (صدرِ مملکت) کا انتخاب براہِ راست عوام کے بجائے ان کے منتخب نمائندوں کے ذریعہ ہو جو اہل الرائے ہوں[۶۹]۔ امیر اور عوام کے نمائندوں کا 'علم اور جسم' کی صفات سے متصف ہونا لازمی ہے۔ اور ان کے مفہوم کی وضاحت کی جا چکی ہے۔

حکومت میں مساوات

مولانا فراہی نے لکھا ہے کہ حکومت میں مساوات کا تصور اصولِ حکمرانی کے خلاف ہے۔ اس سے نہ تو فرد کی عائلی زندگی کے قیام و انصرام میں مدد مل سکتی ہے اور نہ ہی اجتماعی امور صحیح ڈھنگ سے انجام دیے جا سکتے ہیں۔ اگر مختلف امور کی انجام دہی کے لیے ایک سے زیادہ حاکم ہوں تو ضروری ہے کہ وہ سب ایک حاکم اعلیٰ کے ماتحت ہوں اور معاملات کی انجام دہی میں سب اسی کی طرف رجوع ہوں[۷۰]۔

مولانا فراہی نے سماجی مساوات کے تصور سے جسے آج کل مغرب میں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جا رہا ہے اور اشتراکی ملکوں میں تو کبھی اس کی حیثیت دین و مذہب کی رہ چکی ہے، کوئی بحث نہیں کی ہے۔ اسلام میں سماجی مساوات کا تصور مغربی اور اشتراکی تصور مساوات سے مختلف ہے۔

یہ بات معلوم ہے کہ سماج کا ہر فرد یکساں جسمانی اور ذہنی قوت و استعداد نہیں رکھتا اس لیے ان کی جدوجہد کے نتائج یکساں نہیں ہو سکتے (إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ، سورۂ اللیل ۹۲: ۴)۔ پھر سماجی ضرورتیں بھی مختلف النوع ہیں، اس لیے لازماً سماج میں مختلف طبقات پیدا ہوں گے اور یہ ایک فطری حالت ہوگی جو اس کی مختلف سماجی ضروریات کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بات فراموش نہ ہو کہ وہ غیر مساواتی حالت جو سماج کے طاقتور طبقات کے ظلم و استحصال کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔ ہرگز قابل قبول نہیں اور اس کا استیصال ناگزیر ہے۔ سماج کا ہر فرد یکساں طور پر عزت اور ترقی کا حقدار ہے، رنگ و نسل اور زبان و علاقہ کی بنیاد پر کسی طرح کا امتیاز جائز نہیں ہے۔ اسلامی حکومت یا خلافت کی ایک اہم غرض یہ ہے کہ انسانی تمدن مضبوط بنیاد پر قائم ہو اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر فرد کی فطری صلاحیتوں کی نمود و ترقی کے لیے یکساں مواقع موجود ہوں۔ فطری قابلیت کے اعتبار سے جو شخص جہاں

---

[۶۹] تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب 'اسلامی ریاست'۔

[۷۰] فی ملکوت اللہ، ص ۷۴۔

تک جا سکتا ہے اس کو جانے دیا جائے۔ اس معاملے میں کسی فرد یا سماج کے کسی طاقت ور طبقہ کی طرف سے کسی طرح کی رکاوٹ بالکل ممنوع ہے۔ بالفاظ دیگر خدائی قوانین کے دائرے میں سماج کے ہر فرد کو فکر و عمل کی یکساں آزادی حاصل ہے۔

سماجی عدل کے اس تصور کو روبہ عمل لانے کے لیے ضروری ہے کہ نظام حکومت مرکزی سطح پر وحدانی ہو یعنی حکومت کے سارے عمّال ایک حاکم اعلیٰ (خلیفہ) کے ماتحت ہوں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور حاکم اعلیٰ قوم کے اصحاب الرائے کے مشورہ سے حکومت کے فرائض انجام دے۔

مغربی ملکوں میں سماجی مساوات کا تصور ابھی نظریہ کی حد سے آگے نہیں بڑھا ہے۔ نسلی برتری کا قدیم تصور اب تک ان کے ذہنوں سے نہیں نکل سکا ہے۔ امریکہ میں آج بھی کالوں کو گوروں سے فروتر سمجھا جاتا ہے اور ان کو سماجی مساوات حاصل نہیں ہے۔ اشتراکی ملکوں کا حال بھی اچھا نہیں ہے۔ کبھی روس سماجی مساوات کے تصور کا سب سے بڑا علم بردار تھا، لیکن عملاً اس کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ خود حکومت کے کار پردازوں کی شکل میں مخصوص حقوق کا حامل ایک طبقہ پیدا ہو گیا جو بالآخر اس کے زوال کا باعث ہوا۔ دنیا نے دیکھا کہ ایک بڑی سلطنت چشم زدن میں اس طرح بکھر گئی جس طرح رشتۂ تسبیح کے ٹوٹنے سے اس کے دانے بکھر جاتے ہیں۔

اس حادثہ سے دنیا کو یہ سبق ملا کہ غیر طبقاتی سماج کا تصور ایک شاعرانہ تصور سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا اور اس طرح کا سماج نہ پہلے کبھی وجود میں آیا اور نہ آئندہ اس کی توقع کی جا سکتی ہے۔ اصل مسئلہ سماج میں طبقات کی موجودگی نہیں کہ وہ ایک ناگزیر سماجی ضرورت ہے، بلکہ بنیادی مسئلہ سماج کے مختلف طبقات کے درمیان مصنوعی امتیاز اور ان کا استحصال ہے۔ اس مسئلہ کا حل نہ مغرب کے پاس ہے اور نہ اشتراکی ملکوں کے پاس، اس کا حل صرف اسلام کے پاس ہے۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج اسلامی نظام دنیا میں کہیں عملاً نافذ نہیں ہے، وہ اب کتابوں کی زینت اور تاریخ اسلام کے ایک روشن باب کے حوالے کی حیثیت رکھتا ہے۔ دنیا منتظر ہے کہ اسلام کے ماننے والے اس کو ایک بار پھر متشکل کر کے دکھائیں تاکہ خدا کی زمین امن و راحت کا گہوارہ بن سکے۔

عقیل احمد انجم

انسانیت کے دشمن

کراچی میں آج ہنگاموں کا چوتھا دن تھا ہنگاموں کی وجہ سے پورا شہر بند تھا ۱۰۰ سے زائد بے گناہ لوگ قتل کر دیے گئے تھے انسانیت کے دشمن مورچہ بند ہو کر ایک دوسرے پر گولیاں برسا رہے تھے۔ حیدر ایک دیہاڑی دار مزدور تھا چار دن سے گھر میں ہونے کی وجہ سے اس کے گھر میں فاقے ہو رہے تھے کبھی وہ اپنے بچے کی طرف اور کبھی اپنی بیوی کی طرف دیکھ رہا تھا لیکن آج اس نے ایک فیصلہ کیا اور مزدوری کے لیے گھر سے نکل کھڑا ہوا۔ شام کا دھندلکا رات کے گہرے دبیز اندھیرے میں گم ہو گیا، نیلگوں فلک پر ننھے ننھے ستارے مسکرا اٹھے افق کی مغربی سمت بادلوں کے بے ترتیب ٹکڑے پھیلنے لگے، اچانک ایک بہت بڑا جلوس آتا دکھائی دیا پھر آگ کے شعلے ہوا میں بھڑک اٹھے چاروں طرف گولیوں اور بموں کی آوازیں گونجنے لگیں جس کے درمیان کبھی کبھی کوئی چیخ سنائی دے دیتی۔ عورتوں اور بچوں کا شور، مردوں کے نعرے، کتوں کا بھونکنا، یہ سب مل کر کتنا وحشت انگیز ہو گیا تھا۔ سکون کا کہیں نام و نشان تک نہ تھا۔

قائد کے شہر میں ایک دفعہ پھر قتل و غارت گری کا بازار گرم ہو گیا تھا۔ اور وہ اپنی دہلیز پر بیٹھا اپنے بابا کا انتظار کر رہا تھا جو ان کی بھوک کو دیکھتے ہوئے مزدوری کے لیے نکل پڑا تھا وہ سوچ رہا تھا کہ کہیں انسانیت کے دشمنوں نے اس کے بابا کو مار تو نہیں دیا، طرح طرح کی الٹی سیدھی باتیں اس کے معصوم ذہن میں چکر کاٹ رہی تھیں۔ اچانک اسے سامنے سے بابا آتے دکھائی دیے۔ وہ خوش ہو کر اٹھا اور دوڑ کر گھر کے اندر گیا۔ ماں! ماں!! بابا آ گئے۔ ٹوٹی چارپائی پر بیٹھی اس کی ماں اپنے شوہر کا انتظار کر رہی تھی۔ جب اس نے یہ خبر سنی، تو دروازے کی طرف دوڑ پڑی لیکن یہ کیا؟ باہر تو منظر کچھ اور ہی تھا۔ اس کے شوہر کو دس پندرہ آدمی گھیرے ہوئے تھے ان سب کے پاس بندوقیں تھیں۔

اُنھوں نے دیکھتے ہی دیکھتے اس کو گولیاں مار دیں۔ اور وہ وہیں ڈھیر ہو گیا۔ ماں! ماں دیکھا ان ظالموں نے کتنی

بے دردی سے میرے بابا کو مار ڈالا۔ میرے بابا نے ان ظالموں کا کیا بگاڑا تھا۔ نہ جانے آج پھر کتنے بابا اپنے معصوم بچوں سے جدا ہو گئے ہوں گے۔ وہ رو رو کر اپنی ماں سے بولے جا رہا تھا۔

ماں تم بولتی کیوں نہیں؟ ماں مجھے بھی ایک بندوق دو میں ابھی بابا کے قاتلوں سے بدلہ لے کر آتا ہوں۔ وہ گھوم کر اپنی ماں کی طرف دیکھتا ہے یہ کیا؟ اس کی ماں اس دنیا سے گزر چکی تھی کسی ظالم نے اس کو بھی گولی ماردی تھی۔ وہ اپنی ماں سے لپٹ کر زاروقطار رونے لگا۔ وہ لپٹ کر روتا رہا۔ یہاں تک کہ چاند کی چاندنی پھیکی ہوگئی۔ ستارے ماند پڑ گئے رات نے اپنا کالا آنچل سمیٹ لیا۔ صبح ہو چکی تھی۔ آج سارے شہر میں کرفیو نافذ تھا۔ کرفیو کی وجہ سے پورے شہر میں خاموشی کا راج تھا۔ پڑوس میں رہنے والا لڑکا اس کے قریب آیا۔ اور ہاتھ پکڑ کر رونے لگا۔ یوسف تم کیوں رو رہے ہو۔ کیا بتاؤں رحیم میرے اماں ابا کو تمہاری ذات والوں نے مار دیا، یوسف نے روتے ہوئے کہا اور ادھر میرے ماں باپ کو تمہاری ذات والوں نے مار دیا ہے، ذات برادری نے ہمیں ایک دوسرے کا دشمن بنا دیا۔

ذات برادری کے نام پر یہاں انسان نفرتیں تقسیم کرتا ہے فساد برپا کرتا ہے اور بے گناہ انسانوں کے خون سے اپنے ہاتھ رنگتا ہے۔ یہاں کوئی پٹھان نہیں کوئی مہاجر نہیں، کوئی سندھی نہیں سبھی انسانیت کے دشمن ہیں۔ چلو ہم انسانوں کے اس جنگل سے کہیں دور چلیں۔

غموں سے لدے ہوئے، یوسف خان اور رحیم قریشی ایک دوسرے کو سہارا دیتے ہوئے آگے بڑھ رہے تھے۔ ان کے معصوم ذہنوں میں طرح طرح کے سوالات جنم لے رہے تھے مگر وہ اپنے سوالوں کے جواب کس سے پوچھیں، کس سے مانگیں؟

خاموش ہو چکا سارا شہر، مردہ ہو چکی ہے روح، دوڑ رہی ہیں جیپیں سارے شہر میں جلتے بجھتے لال بلب والی، اور جاگتے شہر کو نیند آچکی ہے۔ دوڑتی ہوئی جیپ کو دیکھ کر بھاگ رہے ہیں دہی بھلے والے، پانی پوری والے اور ہوٹلوں کے چولہے بجھ چکے ہیں۔ سارے علاقے میں ایف سی اور رینجرز گشت لگا رہی ہیں۔ فائرنگ کرنے والے اب خاموش ہو چکے تھے۔ ایف سی اور رینجرز کا رعب اتنا زبردست تھا کہ سارا شہر چار دن بعد بالکل خاموش ہو گیا تھا۔ کیا مجال جو کوئی آواز نکالے۔ سڑک سنسان تھی، کتے بھونک رہے تھے لیکن وہ دونوں بھی اپنی آنکھوں میں ان گنت سوال لیے قانون کے محافظوں کی گولی کی زد میں آکر وہیں ڈھیر ہو گئے۔

محمد وسیم اختر مفتی

رہے دیکھتے اوروں کے عیب و ہنر

ہر وقت لوگوں کے نقص تلاش کرنا اوران کی غلطیوں کا کھوج لگانا کچھ لوگوں کی عادت ہوتی ہے۔ دوسرا مضحکہ خیز حرکت کرے، کچھ بھول جائے یا کوئی غلطی کرے یہ فٹ سے اس پر گرفت کریں گے۔ مخاطب کوغلطی کو جتائیں گے اور اس پر اپنا علانیہ تبصرہ کرنا اپنا فرض سمجھیں گے۔ کبھی ان کا انداز بے پروائی کا ہوگا اور کبھی طنز واستہزا کا۔

خامیاں خوبیاں سب میں ہوتی ہیں۔ بلا مقصد دوسروں کی خامیوں پر نظر رکھنا کارعبث اور شیطانی کام ہے۔ البتہ جیسے ہر انسان پر فرض ہے کہ وہ خود میں موجود خامیوں کو دور کرنے کی کوشش کرے اور خوبیوں کو اجاگر کرے اسی طرح اس پر لازم ہے کہ دوسروں کی اچھائیوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کی برائیوں کو نظر انداز کرنے کی کوشش کرے۔ جہاں یہ خرابیاں دور کی جاسکتی ہوں، دوسروں کو متنبہ کرنا اور برائیوں کے ازالے کے لیے ان سے تعاون کرنا بھی اس کے لیے لازم ہے۔ اس بات کی رہنمائی ہمیں اسلامی تعلیمات میں ملتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک نام ''الستار'' ہے۔ اس کا مطلب ہے، وہ اپنی مخلوق کے عیبوں کی ستر پوشی کرتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ ''الہادی'' بھی ہے یعنی اپنے بندوں کو گمراہی کے اندھیروں سے ہدایت کی روشنی کی طرف لے جاتا ہے۔ کچھ ایسے لوگ ہوتے ہیں جو مان کر نہیں دیتے، نصیحت ان پر الٹا اثر ڈالتی ہے، انھیں اللہ بھی ان کے حال پر چھوڑ دیتا ہے۔ ہمیں چاہیے ایسے لوگوں کو نصیحت کرنے کے لیے مناسب موقع کا انتظار کریں اور ان کی ہدایت کے لیے اللہ سے دعا کریں۔ اللہ ہی ہے جو اپنے فضل ورحمت سے لوگوں کے دلوں کو پھیر سکتا ہے۔

مضحکہ خیز حرکت اور بدحواسی کسی سے بھی سرزد ہو سکتی ہے، عام طور پر اس کا سبب بھول جانا یا دماغ کا حاضر نہ ہونا ہوتا ہے۔ مشاہدہ کرنے والا اس سے صرف نظر کر سکتا ہے اور اس حد تک محظوظ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسرے کی دل

آزاری نہ ہو۔

کسی کو اس کی غلطی پر بڑے پیار اور ہم دردی سے متنبہ کرنا چاہیے۔ ذرا سا غلط لہجہ اختیار کیا جائے تو مخاطب غلطی کا ازالہ کرنے کے بجائے اس سے چپک جاتا ہے۔ نصیحت کرنے والا یہ بھی دیکھے، کہیں وہ خود بھی ایسی ہی غلطی کا شکار نہیں؟ ''دوسروں کو نصیحت، خود میاں فضیحت'' بننے سے اپنی یا دوسروں کی اصلاح کا کوئی امکان نہیں رہتا۔ نصیحت کرنے کے انداز سے اس کی اثر پذیری پر بہت فرق پڑتا ہے۔ ناصح شفقت اور ہم دردی سے کام لے تو اس کی نصیحت دل پر اثر کرتی ہے۔ اگر وہ بے پروائی سے کام لے تو سننے والا سنی ان سنی کر دیتا ہے اور ٹھٹھا یا استہزا کرنے کی صورت میں تو بالکل الٹا اثر ہوتا ہے اور غلطی انا بن جاتی ہے۔ روک ٹوک کے عمل میں شیطان کی کارفرمائی بھی ہو سکتی ہے۔ ایک مسلمان کے لیے شیطان کی پیروی سے بچنا ضروری ہے، وہ اپنی نیت کو درست کر لے اور محض اصلاح کے جذبے ہی سے کسی کو کچھ کہے۔ جو شخص اپنی اصلاح نہیں کرتا اور ہر وقت دوسروں کی خرابیوں کی کھوج میں رہتا ہے وہی ان غلطیوں کا زیادہ شکار ہوتا ہے اس لیے اپنی برائیوں کے ازالے کو دوسروں کی اصلاح پر مقدم رکھنا چاہیے۔ دیکھا گیا ہے کہ اصلاح کے شوقین حضرات دوسروں کی کھوج میں رہتے ہیں تبھی تو ان کو دوسروں کی برائیوں کا زیادہ علم رہتا ہے۔ یہاں نقص بینی حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، ''ایک دوسرے کے حال کا تجسس نہ کیا کرو۔'' (حجرات: ۱۲) بسا اوقات دوسرے کی برائی سے درگزر کرنا ہی قرین مصلحت ہوتا ہے یا اس کا چرچا کرنے سے مزید فساد پھیلنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ یہاں خاموش رہنا بہتر ہوتا ہے۔ ہمارے پیارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، ''جس نے کسی مسلمان کی ستر پوشی کی، اللہ روز قیامت اس کی ستر پوشی کرے گا۔'' (بخاری: ۲۴۴۲) اگر کسی کو ٹوکنے کی ضرورت پیش آئے تو بڑی نرمی اور ملائمت سے ٹوکا جائے کہ اس کی دل آزاری نہ ہو۔ آپ کا ارشاد ہے: ''اچھی بات کرنا بھی صدقے کا ثواب رکھتا ہے۔'' (بخاری: ۲۹۸۹)
